

UNIVERSIDAD NACIONAL MAYOR DE SAN MARCOS

FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES

UNIDAD DE POST- GRADO

**Ruptura generacional y relaciones de género en las
comunidades Awajún de Shushug, Nayumpim y
Wawas del distrito de Imaza (Amazonas) en las tres
últimas décadas**

TESIS

Para Optar el Grado de Magíster en Estudios Amazónicos

AUTOR

Glend Martin Seitz Lozada

Lima – Perú

2013

AGRADECIMIENTOS

El Trabajo de redacción de la presente tesis se llevó a cabo *con la ayuda de una donación otorgada por el Centro Internacional de Investigaciones para el desarrollo, Ottawa, Canadá y con el apoyo del Seminario Permanente de Investigación Agraria- SEPIA.*

Es relevante mencionar que el suscrito formó parte del equipo técnico del proyecto *Conservación y Manejo Comunitario de los Bosques Montanos de la Cordillera de Colán*, que ejecutó la Asociación Peruana para la Conservación de la Naturaleza-APECO en el departamento de Amazonas (2000-2008).

El mencionado proyecto ha sido financiado en sus distintas fases por la World Park Endowen (2000), Fundación Garfield (2002), Groenthart vzw (2004) y la Fundación Moore (2005-2008), respectivamente.

Se menciona el hecho porque es en este proceso de investigación y planificación participativa con comunidades awajún, que se obtuvo diversos datos relevantes vinculados a la presente temática de tesis.

En este sentido, agradecemos a la Blga. Mariella Leo Luna y al Blgo. Luís Paz Soldán Villarreal por la confianza depositada en mi persona para participar en el proyecto de la Cordillera de Colán y el ánimo constante para concluir la presente tesis.

Queremos agradecer a las distintas autoridades awajún de las comunidades visitadas, así como el conjunto de personas que nos recibieron amablemente en sus respectivas comunidades y hogares.

Así mismo, agradecemos al sociólogo Eloy Neira, al Mg. James Regan y a los hermanos Anfiloquio e Isaac Paz por sus valiosos aportes a este estudio. Un reconocimiento especial al Mg. Rommel Plasencia Soto como asesor de la tesis, a los antropólogos Rodolfo Tello Abanto y Katherine Vargas Mendoza; a Guianina Aranda y Yahaida Cueva por su colaboración en las distintas etapas del presente estudio.

INDICE

RESUMEN	XI
INTRODUCCIÓN	1
I. BALANCE TEMÁTICO CONCEPTUAL	17
1.1 Naturaleza y Cultura	18
1.1.1 Naturaleza	18
1.1.2 Cultura ()	29
1.2 Género y Biodiversidad	36
1.2.1 Enfoques en el Desarrollo: MED y GED.....	36
1.2.2 Nuevas Propuestas y Tendencias.....	44
II. EL AREA DE ESTUDIO	52
2.1 Contextualización demográfica e Histórica	52
2.1.1 Información sociodemográfica de la zona de estudio	52
2.1.2 Localización y Accesibilidad al área.....	54
2.1.3 Datos Sociodemográficos.....	57
2.1.3.1 Referencia Demográfica Distrital.....	57
2.1.3.2 Datos Demográficos de Tres Comunidades	
Awajún.....	66
2.1.4 Etnohistoria Awajún	71
2.1.4.1 Reseña Prehispánica	71
2.1.4.2 Periodo Colonial.....	73
2.1.4.3 La República.....	76
2.1.4.4 Referencia Histórica de Tres Comunidades	
Awajún.....	79
2.2 Organización Político Social	81
2.2.1 Liderazgo Tradicional y Carácter de las Interacciones	82
2.2.2 Relaciones de parentesco	84
2.2.3 El ipáamamu o minga.....	88
2.2.4 Comunidad nativa.....	89
2.2.5 Respuesta Indígena.....	90
2.2.5.1 Organizaciones Representativas y Problemática	
Actual 90	
2.2.5.2 Cohesiones Grupales Pragmáticas: Parcelaciones	
y Titulaciones.....	94

III. CONOCIMIENTO INDÍGENA SOBRE LA BIODIVERSIDAD..... 99

3.1	Componente simbólico de la biodiversidad	100
3.1.1	<i>Cosmología awajún</i>	100
3.1.2	<i>Comportamiento Vinculado al Uso de los RRNN</i>	104
3.2	Clasificación indígena de la biodiversidad local.....	108
3.2.1	<i>Recursos Forestales y Palmeras de las Tres Comunidades</i>	114
3.2.2	<i>Tipos de Suelos y Formaciones Boscosas</i>	116
3.2.3	<i>Formaciones Boscosas y Descripciones Indígenas</i>	118
3.3	Conocimiento de especies medicinales.....	122
3.3.1	<i>Nociones de Salud y Enfermedad</i>	122
3.3.2	<i>Tratamiento de las Enfermedades</i>	124
3.4	Praxis culturales sobre el uso y manejo de los recursos	127
3.4.1	<i>Organización Genérica de las Actividades</i>	127
3.4.2	<i>La Agricultura</i>	130
3.4.3	<i>Caza</i>	136
3.4.4	<i>Pesca</i>	139
3.4.5	<i>Recolección</i>	141
3.4.6	<i>Extracción Forestal</i>	143
3.4.7	<i>Construcción de Vivienda y Artesanía</i>	145
3.4.8	<i>Situación de la Biodiversidad desde los Géneros</i>	148

IV. RUPTURA GENERACIONAL Y CAMBIOS EN LA CULTURA AWAJÚN 154

4.1	Transmisión generacional del conocimiento ancestral	154
4.1.1	<i>Organización genérica del conocimiento*</i>	162
4.2	Agentes de transformación cultural	163
4.2.1	<i>Identidad Cultural</i>	163
4.2.2	<i>Factores de Influencia Externa</i>	175
4.2.2.1	<i>El Establecimiento de las Primeras Iglesias y Escuelas</i>	175
4.2.2.2	<i>Política Colonizadora</i>	187
4.2.2.3	<i>Economía de Mercado</i>	190
4.2.2.4	<i>Comercialización de Productos Agrícolas y del Bosque</i>	191
4.2.2.5	<i>Presencia del Personal de Salud del MINSA</i>	194
4.2.3	<i>Agentes Endógenos</i>	197
4.3	Relaciones de género entre los awajún ().....	202
4.3.1	<i>Roles entre los géneros.</i>	202
4.3.2	<i>Necesidades prácticas de género</i>	209
4.3.3	<i>Percepciones de género</i>	210
4.3.4	<i>Perfil de acceso, control de recursos y beneficios</i>	221

4.4	Riesgo de pérdida de conocimientos	226
4.4.1	<i>Sistema de Parentesco</i>	<i>226</i>
4.4.2	<i>En la práctica agrícola.....</i>	<i>229</i>
4.4.3	<i>Cacería.....</i>	<i>229</i>
4.4.4	<i>Artefactos Culturales</i>	<i>232</i>
4.4.5	<i>Plantas medicinales</i>	<i>233</i>
4.4.6	<i>Nuevas Expectativas y Opciones Juveniles</i>	<i>234</i>
CONCLUSIONES		240
APORTES Y RECOMENDACIONES.....		244
REFERENCIA BIBLIOGRÁFICA.....		248
ANEXOS		258

RELACIÓN DE CUADROS

1. Distribución política de las comunidades awajún.
2. Pirámide Poblacional del Distrito de Imaza.
3. Mapa de Nivel de Pobreza del Distrito de Imaza.
4. Microred Chiriaco.
5. Causas de Morbilidad.
6. Censo local/microred Chiriaco.
7. Número de hijos en promedio en Sawientza, Shushug y Sukutín.
8. Enfermedades más frecuentes por grupos de edad en Sawientza, Shushug y Sukutín.
9. Terminología de parentesco awajún: Consanguíneos.
10. Terminología de parentesco awajún: Afines
11. Recursos forestales en tres comunidades awajún.
12. Palmeras en tres comunidades awajún.
13. Métodos terapéuticos usados en Sawientza, Shushug y Sukutín.
14. Especies medicinales en el ámbito de estudio.
15. Organización genérica de las actividades.
16. Composición de la huerta doméstica en las comunidades en estudio.
17. Actividades productivas más frecuentes.
18. Lugares de caza y distancias.
19. Recursos ictiológicos en el ámbito de estudio.
20. Calendario anual de recolección en Shushug y sukutín.
21. Calendario anual de recolección en Nayumpim.
22. Recursos empleados en la cestería y alfarería awajún.
23. Percepción de abundancia de recursos al interior de los territorios comunales.
24. Variedades de yucas identificadas por las mujeres en el ámbito de estudio.
25. Variedades de sachapapa identificadas.
26. Variedades de camote identificadas.
27. Variedades de cocona identificadas.

28. Variedades de otros cultivos identificados.
29. Cultivos manejados por varones.
30. Variedades de ajeg y pijipig que conocen las mujeres.
31. Organización genérica del conocimiento.
32. Manejo del idioma materno.
33. Filiación religiosa.
34. Grado de Instrucción.
35. Relación de estudiantes awajún en la universidad de San marcos.
36. Principal fuente de ingresos económicos.
37. Actividad económica considerada como relevante por los awajún.
38. Percepción sobre la abundancia de los recursos en territorio de las comunidades por ubicación.
39. ¿Cómo son los muun aidau? Percepciones de género.
40. ¿Cómo son los muun aidau? Percepciones de género.
41. ¿Cómo son los jóvenes y jovencitas? Percepciones de género.
42. ¿Cómo son los jóvenes y jovencitas? Percepciones de género.
43. ¿Cómo son los(as) jóvenes y los(as) muun aidau? Percepciones de género.

RELACIÓN DE FIGURAS

1. Comunidades en estudio vecinas a la Reserva Comunal Chayu Nain.
2. Pirámide Poblacional de Imaza.
3. Actividad económica (agricultura, ganadería, caza y silvicultura)
4. Comercio por menor por grupos quinquenales.
5. Actividad de enseñanza.
6. Hombres y mujeres que realizan alguna actividad económica.
7. Mapa del uso del espacio en shushug.
8. Mapa del uso del espacio en Sukutín.
9. Distribución espacial de las plantas en una vivienda awajún.
10. Percepciones de género sobre el hombre awajún.
11. Percepciones de género sobre la mujer awajún y sus costumbres.
12. Percepciones de género sobre la señorita awajún.
13. Percepciones de género sobre el joven awajún.

RELACIÓN DE FOTOGRAFÍAS

1. Comercialización de productos agrícolas en los puertos.
2. Niños awajún.
3. Puesto de salud en Nayumpim.
4. Familia awajún de Pakui
5. Concepción de biodiversidad ilustrada por participantes awajún en el marco de la categorización de la ZRCC (Tarapoto 2006).
6. La *Gothrix flavicauda* o mono choro cola amarilla (Obtenida de la Internet).
7. *Xenoglaus loweryi* o Lechucita Bigotona. (Obtenida de la Internet).
8. Mujeres cargando yuca.
9. Consumo de peces al interior de la unidad doméstica.
10. Artesanía awajún.
11. Tallado y alfarería awajún.
12. Cultivos identificados por las mujeres en la chacra de una mujer adulta awajún.
13. Procesión de la virgen del Carmen.
14. Templo Nazareno en la comunidad de Nayumpim.
15. Escolares awajún.
16. Ampliación de la frontera agrícola.

RESUMEN

La presente tesis analiza, desde una perspectiva de género, la discontinuidad en la transmisión y recepción entre generaciones del conocimiento ancestral vinculado al uso y manejo de la biodiversidad en tres comunidades nativas awajún -Shushug, Nayumpim y Wawas- ubicadas en el distrito de Imaza, provincia de Bagua, departamento de Amazonas.

El texto consta de cuatro capítulos. El primero presenta un recuento de la redefinición conceptual de los términos cultura y naturaleza, vislumbrando los nexos existentes entre ambas categorías, tomando en consideración, la concepción indígena del entorno y una revisión crítica a la misma que podría llevarnos a la construcción de la imagen del *Guardián del bosque*, de no contemplarse el actual proceso de globalización, expresado en el incremento de las relaciones interculturales durante las últimas tres décadas y sus principales implicancias al interior de la cultura awajún.

El segundo capítulo presenta la contextualización demográfica e histórica y la organización política social, considerando el liderazgo tradicional, la naturaleza de las interacciones al interior y exterior del grupo, las relaciones de parentesco y la institución del Ipaamamu. En el tercer capítulo se aborda el conocimiento indígena awajún, considerándose el componente simbólico y los comportamientos asociados a las prácticas culturales vinculadas al uso de la biodiversidad como a la transmisión generacional del conocimiento; para ello se describen los espacios de socialización y su estructuración por género. El cuarto capítulo expone la ruptura generacional y los procesos de cambio en la cultura awajún impulsados por una serie de agentes de transformación cultural, tanto externos como endógenos.

Palabras Claves: Diversidad Cultural, Ruptura Generacional, Conocimiento Ancestral, Relaciones de Género, Identidad Cultural, Cultura, Biodiversidad, Pueblo Awajún, Percepciones Poblacionales, Reserva Comunal Chayu Nain, Imaza y Amazonas.

ABSTRACT

This thesis analyzes, from a gender perspective, the discontinuity in the transmission and reception between generations of ancestral knowledge related to the use and management of the biodiversity in three native awajun communities - Shushug, Nayumpim y Wawas- located in the district of Imaza, province of Bagua, and region of Amazonas.

The text has four chapters. The first presents a recount the conceptual redefinition of the terms culture and nature, confusing the existing bonds between both categories, taking into consideration indigenous perception of the environment and a critical revision of the same, which could lead us to the construction of the image of the *Guardian of the forest*, failing to contemplate the current process of globalization, expressed in the increase of the intercultural relations during the last three decades and its principal implications to the interior of the awajun culture.

The second chapter presents the demographic and historic contextualization and the social political organization, considering traditional leadership, the nature of inside and outside interactions within a group, the relationships of kinship and the institution of Ipaamamu. The third chapter speaks to awajun indigenous knowledge, considering the symbolic component and associated behavior of the cultural practices related to the use of biodiversity as a generational transmission of the knowledge; for that the socialization spaces are being describe and their structure by gender. The forth chapter explains the generational rupture and the processes of change in the awajun culture driven by a series of cultural transformation agents, both external like internal.

Key Words: Cultural diversity, Generational rupture, Ancestral knowledge, Gender relations, Cultural identity, Biodiversity, Awajun community, Population Perceptions, Communal Reserve Chayu Nain, Imaza and Amazonas.

Translation: Jaymee D Silva Balarín.

INTRODUCCIÓN

La presente tesis se basa en un estudio-desde una perspectiva de género-sobre la emergente discontinuidad en la transmisión y recepción del conocimiento ancestral vinculado al uso y manejo de los recursos del medio, entre las generaciones awajún, en tres comunidades nativas, ubicadas políticamente en el distrito de Imaza, provincia de Bagua, departamento de Amazonas.

El presente estudio tiene como criterio de análisis, contextualizar al pueblo indígena awajún dentro de un *“marco de relaciones interculturales”*, las cuales han suscitado profundas transformaciones y cambios al interior de la cultura, específicamente en las últimas tres décadas. Una implicancia principal producto del paulatino incremento de las interacciones culturales es *la discontinuidad en la transmisión y recepción del conocimiento ancestral Awajún a través de las generaciones*, incidiendo directamente en la pérdida de vigencia de los referentes de su cultura y por ende en el valor de la relación entre el ser humano y la naturaleza que representa el soporte fundamental sobre el cual usan y manejan los recursos.

Así se constata una *“emergente ruptura generacional”* en torno a la familiarización de conocimientos, técnicas y praxis culturales vinculadas al aprovechamiento y uso de la biodiversidad, destinada a la satisfacción de las necesidades humanas.

Es relevante mencionar que los pueblos indígenas amazónicos han desarrollado a través del tiempo un amplio y sistemático conocimiento sobre la biodiversidad, producto de su interacción con el entorno natural, entre otros factores. Tal conocimiento se manifiesta particularmente en el Pueblo indígena awajún a través de: una clasificación propia de la diversidad biológica (Berlín, Berlín 1979: 19; Guallart 1997: 64; Espinoza 1997: 29); un sistema de subsistencia entendida como los requisitos para mantener una forma de vida y no simplemente para la sobrevivencia física, la que involucra

una serie de prácticas culturales destinadas al uso de los recursos naturales; y un componente simbólico (justificación mítica, tabúes, restricciones y creencias) que encierran tanto las actividades económicas como la propia naturaleza, es decir, la *“percepción del mundo natural como animado y habitado por seres sobrenaturales con los que los humanos se pueden comunicar a través de cantos, rituales y sueños”* (Brown 1984: 134).

Todo ello amalgamado ha contribuido a ejercer, por parte de la formación social awajún, un manejo tradicional de forma racional y sostenida de los recursos con el menor impacto sobre el medio ambiente.

Para ilustrar el conocimiento ancestral Awajún mencionamos algunas particularidades que han caracterizado a las prácticas culturales de la caza y la agricultura respectivamente:

- ✓ La caza posee una justificación mítica, en la cual *“Etsa”* (el sol) enseña el arte de cazar y el conjuro de cánticos mágicos o *“Anen”*.
- ✓ Una estructura mágica para superar sus imponderables y explicar los fracasos -reglas, restricciones y visiones- (ver Guallart 1989: 58).
- ✓ El conocimiento de mañas y manías de las futuras presas, aquel que se vuelve empático, *“así el mundo animal queda convertido para él, en una especie de paradigma y espejo de conducta humana”* (Guallart, 1997).
- ✓ La familiarización por parte del cazador de los hábitos que tienen las aves y mamíferos como por ejemplo donde pueden ser encontrados, horarios de actividad y comida favoritas (Brown, 1984: 146).

Por su parte, la agricultura posee:

- ✓ Un sustento mítico en el cuál *“Nugkui”*, el espíritu femenino de la tierra, enseña a las mujeres Aguarunas a cultivar las plantas y a

fabricar vasijas (Brown, 1984: 29).

- ✓ Una estructura mágica donde la actividad ritual de la chacra es dirigida a implorar a “*Nugkui*” en la ayuda de las tareas agrícolas por medio de los “*Anen*” o cánticos, adquisición y uso de piedras mágicas (*Nantag*) y ciertos tabúes o prohibiciones (Brown, 1984: 134).
- ✓ La familiarización con un total de 200 variedades de yuca por parte de la mujer Aguaruna (véase Berlín, 1977: 10).
- ✓ La eficacia que encierra el tipo de agricultura tala y quema, demostrando ser una técnica acertada en la obtención del producto del suelo sin causar daño ambiental permanente.

El antecedente descrito se eslabona armoniosamente con el “*modelo itinerante*” desarrollado por los awajún, aquel caracterizado por un asentamiento poblacional semi disperso y un cambio de residencia cada 6 u 8 años. Así se vislumbra *un vínculo equilibrado y armónico* entre “persona y medio”, es decir, un uso y aprovechamiento de los recursos en forma sostenida con la menor repercusión posible sobre el medio. El mencionado contexto descrito se enmarca en un periodo previo a las últimas cinco décadas.

No obstante, los pueblos indígenas de la Amazonía peruana en la actualidad vienen experimentando profundas transformaciones y cambios que derivan del proceso de globalización. El pueblo indígena awajún no es ajeno a este proceso debido a su inserción en un contexto de relaciones interculturales, que han influenciado y/o alterado “*significativamente los patrones tradicionales de vida y consecuentemente las relaciones de género*” (Heise, 1996: 63).

Por consiguiente, no solo consideraremos que el pueblo Indígena awajún ha desarrollado un sistemático conocimiento de la diversidad biológica local, de la cual obtienen los recursos elementales para satisfacer necesidades vitales a través de ciertas actividades económicas, cuyo índice de eficiencia se

refleja en el estado nutricional y salud general de la población en cuestión; sino que contemplaremos las transformaciones y rupturas suscitadas en el ámbito del sistema de subsistencia, expresadas en las reconsideraciones o prohibiciones, los resquebrajamientos del modelo itinerante y los espacios de socialización tradicionales y la pérdida de familiaridad con las técnicas y los conocimientos, así como, la disminución paulatina de las mencionadas prácticas culturales, debido a múltiples factores tanto de naturaleza endógena como exógena, que tienden a revertir considerablemente el diagnóstico establecido por Brent Berlín en los últimos treinta años.

Esto ha configurado un *“nuevo rostro social Awajún”* caracterizado entre otros aspectos, por la escasez de tierras agrícolas, *la emergente ruptura generacional* en torno a la familiarización del conocimiento ancestral vinculado al uso de los recursos y las transformaciones en las relaciones de género.

METODOLOGÍA

a. Técnicas de Investigación

Las técnicas de investigación empleadas en la presente tesis se hallan constituidas por (i) la recopilación de información bibliográfica, (ii) el análisis de la documentación especializada sobre la temática de investigación expresada en los cinco objetivos específicos-y el ámbito de estudio, (iii) la elaboración y aplicación de entrevistas semiestructuradas individuales, entrevistas grupales y diseño de talleres participativos (aplicados en los dos primeros trabajos etnográficos desarrollados en los años 2000 y 2002) que le dan a ***la investigación un carácter cualitativo*** y la aplicación correspondiente de fichas de encuestas en el año 2005 que le da al ***presente estudio un carácter cuantitativo***, específicamente en la importancia y frecuencia con que se practican las actividades culturales awajún ligadas al uso de la biodiversidad, tanto en las comunidades de altura y carretera. La investigación comprendió sendos trabajos etnográficos

en el marco de la observación participante, realizados en diversas estadias prolongadas en el área de estudio (2000, 2002 y 2005).

Referencia Bibliográfica y Análisis de la Documentación Especializada

Para comprender la redefinición del constructo naturaleza y vislumbrar las tendencias actuales basadas en las vivencias de pertinencia y empatía de las poblaciones indígenas con el entorno, contemplando las críticas actuales a mencionadas posturas, se ha tomado como referencia el trabajo de Gudynas (2003).

Con referencia al proceso de constitución de áreas naturales protegidas y gestión de recursos locales con la participación de los pueblos indígenas desde una perspectiva de género, se consideró como referencia al texto de UICN (2002) y el trabajo de Seitz (2011).

Para describir el proceso histórico awajún se consideraron los textos de Brown (1984), Guallart (1990 y 1997), Rendón (1996), OIT (1997), y Tello (2001), mientras que el tema de los conocimientos de los awajún sobre el medio ambiente y el uso actual que le dan a la biodiversidad, se tomó como referencia los estudios de Berlín (1977), Guallart (1981, 1997), Brown (1984), Espinoza (1997), Regan (2003), Seitz (2007, 2011), APECO (Seitz & Vargas 2002, Tello 2005 y Seitz 2005), y el Expediente para la Categorización de la Porción Norte de la ZRCC en Reserva Comunal (RC) Chayu Nain (APECO, 2008a), entre otros.

Para abordar el tema de los agentes de transformación cultural se ha considerado los trabajos de Works (1984), Santos (1996), Rendón (1996), Guallart (1997), Ramírez (2001), Tello (2000, 2001), Degregori (2004) y Seitz (2011).

Para la temática de las relaciones de género se consideró los trabajos de Anderson (1985, 1997), Bant (1994, 1999), Ramírez (2001), Tello (2001) y Seitz & Vargas/APECO (2002). Con respecto a la ruptura generacional

ligada al uso de la biodiversidad local awajún, se consideró el trabajo de Seitz (2002a, 2007).

En conjunto, estos y otros documentos que no se mencionan aquí pero que son debidamente citados en la bibliografía final, aportaron valiosos insumos para entender e interpretar –en el marco de la temática de la presente investigación- la realidad de las 03 comunidades awajún vecinas a la Reserva Comunal Chayu Nain en el distrito de Imaza.

Trabajo Etnográfico y Aplicación de Herramientas

La primera estadía de campo se realizó durante los meses de mayo, setiembre y octubre del año 2000. El segundo trabajo etnográfico se desarrollo en los meses de marzo y agosto del año 2002. El tercer trabajo de campo abarco desde agosto hasta octubre del año 2005. A continuación detallamos las herramientas utilizadas en cada estadía de campo.

Temática sobre uso de recursos naturales, parentesco y residencia (2000)

Trabajo de campo etnográfico durante los meses de mayo, setiembre y octubre del año 2000, con la finalidad de realizar entrevistas vinculadas a la temática del uso los recursos naturales en las tres comunidades awajún en estudio. Como resultados se obtuvieron 15 entrevistas semiestructuradas con el apoyo de traductores locales (ver relación de informantes anexo VI).

Temática de Género y recursos naturales realizada en el año 2002.

- Elaboración y diseño de entrevistas semi estructuradas y matrices con los siguientes ejes temáticos: Perfil de actividades, que involucra el trabajo productivo, reproductivo y de gestión comunal, sobre recursos naturales y género.
- Trabajo de campo etnográfico durante los meses de marzo y agosto.

- Aplicación de entrevistas semi estructuradas con temas vinculados a la cultura, trabajo, prácticas culturales vinculadas al uso de los recursos naturales, comercio, educación, salud y organización comunal.

Distribución de Entrevistas por Comunidad			
Comunidad	Hombres	Mujeres	SubTotal
Sukutín	7	7	14
Nayumpim	9	6	15
Shushug	10	8	18
Total	47		

Análisis de los datos recogidos, sobre la base de dos métodos considerados validos en el presente estudio:

- *El Método Moser*, que comprende los roles y necesidades de género, estableciendo las diferencias por tipos de trabajo: productivo, reproductivo y gestión comunal.
- Método de análisis de género, que comprende 3 elementos básicos: el perfil de las actividades, el perfil de acceso y control de los recursos, así como, los beneficios y los factores de influencia que afectan los perfiles anteriores.

Métodos de Investigación sobre frecuencia de actividades económicas, percepciones y conservación de la biodiversidad local en el año 2005

Realización de entrevistas semiestructuradas, entrevistas grupales (focus group) y aplicación de fichas de encuestas en el marco de la observación participante. La aplicación de estos instrumentos fueron distribuidos de la siguiente manera:

Fichas de encuestas

Aplicadas a 77 jefes de familia de dos comunidades awajún en estudio (Shushug y Anexo de Sukutín de la CN de Wawas) y una comunidad de

altura poblada por comuneros del anexo de Sukitín (CN Sawientsa). Se aplicaron 11 en la CN Sawientsa, 13 en el anexo de Sukutín y 53 en la CN Shushug. De los cuales 38 son varones y 39 son mujeres.

Con respecto a la distribución de las encuestas por grupos de edad, 30 están constituidas por los segmentos de edad de 20 y 29 años, 15 casos entre los 30 y 39 años, 13 casos entre los 40 y 49 años y 08 casos entre los 50 y 59 años. El 53.2% (n=41) declaró que su lugar de nacimiento es su comunidad, mientras el 37.7% aludió haber nacido en el distrito de Imaza.

Entrevistas

Aplicación de 12 entrevistas semiestructuradas entre varones y mujeres de las comunidades de Shushug y el anexo de Sukutín. Estas fueron realizadas con el apoyo de traductores locales.

Focus Group

Desarrollo de tres entrevistas grupales (Focus Group), una por comunidad visitada, cuya asistencia fue de seis personas por evento (10 varones y 08 mujeres).

b. Cobertura y Limitaciones del Estudio

La cobertura del trabajo se basa exclusivamente hacia los objetivos específicos para el cumplimiento del objetivo general detallados en la investigación. Se realizaron 15 entrevistas semiestructuradas en el año 2000, 47 entrevistas en el año 2002 y 12 entrevistas en el año 2005.

Además de conversaciones cotidianas con los actores locales de las tres comunidades en estudio y participación en las actividades ligadas al uso de los recursos naturales.

También se elaboraron -con los actores locales- los croquis comunales y mapas de zonificación y uso de los recursos naturales de sus respectivas comunidades. Complementariamente se realizaron sendos talleres sobre

uso de recursos desde una perspectiva de género en las tres comunidades en el año 2002, identificándose los recursos más utilizados por los actores locales, distancias, ubicación, presión y usos. Todo esto permitió reforzar y consolidar ***nuestra investigación cualitativa***.

Las encuestas aplicadas en el año 2005 que consolidó ***el análisis cuantitativo en la investigación***; se focalizó sobre los jefes de las unidades domésticas de las comunidades de Shushug y el anexo de Sukutín. Se consideró a la CN Sawientsa debido a que sus pobladores provienen del anexo de Sukutín.

La presente investigación no pretende ser una generalización teórica o explicativa universal para toda la etnia awajún, no obstante, *debe considerársele como un referente de análisis para los futuros estudios de otras realidades similares como los awajún* ubicados en el distrito de Imaza de la provincia de Bagua y los awajún asentados en la provincia de Condorcanqui, las cuales tienen un similar proceso social en cuanto a su inserción en el contexto de las relaciones interculturales en las últimas tres décadas, que ha generado significativas transformaciones y cambios al interior de la cultura awajún.

ÁMBITO DE ESTUDIO

El ámbito de estudio comprende a tres Comunidades Nativas que se localizan al extremo norte de la Reserva Comunal Chayu Nain. Pertenecen al grupo étnico awajún de la familia lingüística jíbaro. Políticamente se ubican en el distrito de Chiriaco, provincia de Bagua, departamento de Amazonas.

Hemos clasificado a las CCNN en tres diversos contextos considerando los siguientes criterios de análisis:

1. La Comunidad Nativa de Shushug y sus respectivos anexos (Shushug centro y Meente) en la cual se evidencia significativamente las transformaciones y las rupturas debido, entre otros factores, a su respectiva cercanía a la carretera Bagua-Chiriaco.
2. La Comunidad Nativa de Nayumpim como muestra representativa de las comunidades alejadas de la carretera e Inter fluvial.
3. La comunidad de Wawas, en particular su anexo Sukutín, representando a las comunidades nativas de altura y próxima a la RC Chayu Nain.

INTERROGANTES SUGERENTES

La pregunta central de la presente investigación es: *¿De qué manera ciertos agentes de transformación cultural han condicionado una emergente brecha generacional awajún en torno a la familiarización de conocimientos, técnicas y praxis culturales vinculadas al manejo y uso de los recursos del medio, en los últimos 30 años?* Para ello es necesario considerar:

1. ¿Se debe seguir argumentando una continuidad en la transmisión del conocimiento ancestral awajún ligado al aprovechamiento del medio o se debe aludir una ruptura de la misma entre las generaciones actuales?
2. ¿En qué medida determinadas prácticas culturales han variado con relación a su importancia, frecuencia y conocimientos que implica, entre los géneros actualmente?
3. ¿En qué forma la constante interacción con la sociedad mayor genera nuevas expectativas y opciones entre los jóvenes Awajún, acrecentando la brecha generacional de conocimientos ligados al uso de la biodiversidad local?
4. ¿Cómo se estructuran actualmente las relaciones de género al interior

de las tres comunidades awajún?

5. ¿Cuál es el nuevo rostro social Awajún dentro de un marco de relaciones interculturales?

OBJETIVOS DE INVESTIGACIÓN

El objetivo general de la presente investigación consiste en conocer ¿Cuáles son los agentes de transformación cultural? y de qué manera estos, han condicionado una emergente ruptura generacional awajún vinculada a los conocimientos y prácticas culturales ancestrales ligadas al uso de la biodiversidad local.

Por consiguiente, los objetivos específicos que se plantean en la presente investigación son los siguientes:

- 1.- Identificar los agentes de transformación cultural que condicionan una ruptura generacional awajún, referida a los conocimientos y praxis culturales asociadas al uso de la biodiversidad local.
- 2.- Elaborar una interpretación -desde una óptica generacional y de género- los cambios, las reconsideraciones y las rupturas suscitados al nivel de las prácticas culturales ancestrales awajún ligadas al uso de los recursos del medio.
- 3.- Conocer las nuevas expectativas y opciones que tienen los jóvenes awajún a raíz de la creciente interacción con los agentes de cambio de la sociedad mayor.
- 4.- Conocer como se estructuran actualmente las relaciones de género en las tres comunidades awajún en estudio.
- 5.- Conocer cuál es el nuevo escenario social awajún, en el contexto de las

relaciones interculturales.

HIPÓTESIS

La hipótesis central del presente estudio considera que debido a la inserción del pueblo indígena Awajún en un contexto de relaciones interculturales, se vienen suscitando profundas transformaciones y cambios al interior de la cultura, siendo una implicancia principal *la emergente discontinuidad en la transmisión y recepción del conocimiento ancestral entre las generaciones*, es decir, se constata una ruptura generacional expresada en la pérdida de familiaridad con el conocimiento ancestral awajún que encierra determinadas praxis culturales, así como el declive paulatino en cuanto a la frecuencia de las mismas.

En este sentido, *el nuevo rostro social* en el que se encuentran inmersos los jóvenes awajún, caracterizado por: (i) una escasez de tierras con aptitud agrícola al interior de sus comunidades, (ii) una alta tasa demográfica nativa, (iii) una lejanía de recursos de fauna y flora en el ámbito de estudio (en desmedro de la poca frecuencia de práctica de la caza y la no familiarización con las propiedades de las plantas medicinales), así como también, (iv) la incorporación de actitudes negativas ligadas al uso de los recursos naturales, (v) una articulación asimétrica a la economía de mercado y (vi) las alternativas que genera esta última (como el trabajo asalariado, los nuevos hábitos de consumo en desmedro de los artefactos culturales fabricados por la mujer y la desvalorización del sistema etnomédico), entre otros factores, tanto de naturaleza exógena como endógena, han condicionado en alguna medida de que los jóvenes awajún de ambos géneros, no practiquen con relativa frecuencia las actividades culturales ligadas al uso de la biodiversidad, repercutiendo considerablemente en una pérdida de familiaridad con los conocimientos, técnicas y ciertos rituales asociados a estas prácticas culturales, evidenciándose por tanto, *ciertos niveles de riesgo de pérdida de conocimientos vinculados al uso de los recursos*.

El panorama se complica con la presencia de otros agentes externos de transformación cultural como el ILV-en su debido momento-las escuelas y las iglesias que han influenciado en la reconsideración y rupturas de ciertas concepciones culturales, ligadas al uso de la biodiversidad, así como, el resquebrajamiento de los espacios de socialización tradicionales en los cuales se difundía *los saberes* entre las generaciones y los géneros.

Si aunamos las nuevas alternativas y opciones personales que tienen actualmente los jóvenes debido a la constante interacción con la sociedad mayor y el desinterés de los mismos en cuanto al conocimiento y praxis de las actividades culturales vinculadas al aprovechamiento de la biodiversidad, estaríamos mencionando un acrecentamiento de la brecha generacional.

JUSTIFICACIÓN

En el último lustro se vienen realizando reuniones institucionales de carácter interdisciplinario congregando entidades públicas y privadas cuyos objetivos son: (i) reflexionar sobre la conservación y uso sostenible de los recursos (manejo del ambiente por los pueblos indígenas), (ii) forjar los cimientos de un marco legal o régimen de protección -conservación y desarrollo- de los conocimientos colectivos de los pueblos amazónicos (en beneficio de la sociedad en su conjunto), así como (iii) gestionar la aplicación e intervención de proyectos de desarrollo que tiendan a mejorar las condiciones de vida de mencionadas poblaciones, contemplando una perspectiva de género que contribuya a la equidad entre ambos actores sociales.

Estos objetivos consideran que es importante realizar un estudio previo de la cultura. Con el fin de contribuir a ello es que se enmarcan las directrices del presente estudio, tomando en cuenta los procesos de cambio, transformaciones y rupturas por las que atraviesan actualmente los grupos étnicos amazónicos, en este caso particular los awajún, producto de su inserción en un contexto de relaciones interculturales.

ORGANIZACIÓN DE LA TESIS

El primer capítulo estará estructurado en torno a tres ejes temáticos. En la primera presentamos un breve recuento en torno a la redefinición conceptual de los términos “naturaleza” y “cultura”, vislumbrando los nexos que existen entre ambas categorías y poniendo énfasis en la concepción indígena del entorno. Si bien pondremos énfasis a la concepción indígena awajún sobre la *naturaleza y cultura*, contempladas como una unidad, elaboraremos una revisión crítica de esta última tendencia, que podría caer en la imagen del “buen salvaje” de no considerarse el incremento de las relaciones interculturales en las últimas tres décadas y sus principales implicancias al interior de la cultura awajún, vinculadas al uso de los recursos naturales.

Seguidamente expondremos los nexos existentes entre género y biodiversidad, enfatizando la orientación actual del género en el desarrollo (GED) en el **contexto amazónico**, específicamente, a la conservación y manejo de los recursos naturales, tomando en cuenta las tendencias actuales. A manera de consideraciones previas realizaremos una breve síntesis de las políticas e intervenciones de desarrollo aplicadas al contexto latinoamericano, enfatizando la incorporación y el enfoque vinculado hacia la mujer en el proceso de planificación, para encauzar en el GED.

El segundo capítulo comprende dos secciones. La primera denominada *contextualización demográfica e histórica*, presenta datos sobre la distribución poblacional jíbara y denominación indígena, localización y accesibilidad al ámbito de estudio, referencia socio demográfica tanto del distrito de Imaza como de las tres comunidades en estudio y concluimos con el referente etnohistórico del pueblo indígena awajún. La segunda sección aborda la organización política social, contemplando el liderazgo tradicional, el carácter de las interacciones al interior y exterior del grupo, así como las relaciones de parentesco, la conformación de las comunidades nativas y la institución del Ipaamamu o Minga.

También exploramos las posibles respuestas o estrategias elaboradas por el pueblo Indígena awajún en las últimas 3 décadas, que de alguna manera han contribuido en mantener y revalorar ciertos elementos que constituyen su “identidad cultural”, así como afrontar con relativo éxito la usurpación de su territorio étnico por parte de agentes foráneos impulsados por el aparato estatal Peruano.

En este sentido, se menciona el surgimiento y problemática de sus actuales organizaciones representativas, el surgimiento de liderazgos individuales, las agrupaciones de carácter pragmático vinculadas al territorio y la participación política.

En el Tercer Capítulo abordamos el conocimiento indígena awajún, considerando el componente simbólico y los comportamientos asociados a las praxis culturales vinculadas al uso de la biodiversidad. También se presenta la clasificación local y utilitaria de los recursos, los tipos de suelos y formaciones boscosas considerando algunas descripciones locales, el conocimiento de las especies medicinales a través de las nociones de salud y enfermedad y las modalidades terapéuticas que posee la mencionada formación social.

Culminaremos describiendo la organización genérica de las actividades que implica las praxis culturales sobre el uso y manejo de los recursos.

En el Cuarto y último capítulo exponemos la ruptura generacional y los procesos de cambio al interior de la cultura awajún a través de: (i) la transmisión generacional del conocimiento a partir de los espacios de socialización y la organización genérica del conocimiento, (ii) la identidad cultural, los agentes de transformación cultural tanto externos (La Iglesia Nazarena y Católica, colonización, escuela y mercado) como endógenos (la escasez y lejanía generalizada de recursos, la adopción de pautas de comportamientos negativos en desmedro de los recursos), (iii) y las relaciones de género (considerando los roles de género, los intereses y

necesidades prácticas de género, las percepciones de género y el perfil de acceso y control de recursos y beneficios), (iv) que influyen directamente en ciertos *niveles de riesgos de pérdida de conocimientos* vinculados al uso de los recursos, detallándose en este sentido, tanto las rupturas y transformaciones al nivel de las actividades culturales vinculadas al uso de los recursos como las nuevas opciones y expectativas de los jóvenes y el desinterés de los mismos en cuanto al conocimiento y praxis de mencionada actividades económicas que acrecientan la brecha generacional.

I. BALANCE TEMÁTICO CONCEPTUAL

El presente capítulo estará estructurado en tres ejes temáticos. En el primero presentamos un breve recuento en torno a la redefinición conceptual de los términos *naturaleza y cultura* vislumbrando los nexos que existen entre ambas categorías. Si bien pondremos énfasis a la concepción indígena awajún en torno a *naturaleza y cultura*, contemplada como una unidad, elaboraremos una revisión crítica de esta última tendencia, que podría caer en la imagen del buen salvaje si no consideramos el incremento de las relaciones interculturales en las últimas tres décadas y sus principales implicancias al interior de la cultura awajún, vinculadas al uso de los recursos naturales.

Seguidamente expondremos los nexos existentes entre género y biodiversidad, enfatizando la orientación actual del género en el desarrollo (GED) en el **contexto amazónico**, específicamente, a la conservación y manejo de los recursos naturales, tomando en cuenta las tendencias actuales.

A manera de consideraciones previas realizaremos una breve síntesis de las políticas e intervenciones de desarrollo aplicadas al contexto latinoamericano, enfatizando la incorporación y el enfoque vinculado hacia la mujer en el proceso de planificación para encauzar en el GED.

1.1 Naturaleza y Cultura

1.1.1 Naturaleza

En esta sección se pretende mencionar brevemente los principales postulados que tratan de conceptualizar la naturaleza.

Respecto a la etimología del término *naturaleza*, esta proviene del latín *natura*, que hace referencia al *nacimiento*, explicándose a partir de esta definición etimológica, dos usos comunes del término: por un lado (i) como categoría referida a las cualidades y propiedades de un ser u objeto y por otro (ii) para los ambientes que no son artificiales, con ciertas características físicas y biológicas, tales como especies de flora y fauna nativas. Desde esta directriz, la *naturaleza* ha sido invocada como el origen de la riqueza de un país, pero también concebida como un medio salvaje y peligroso (Gudynas, 2003: 13).

A manera de un antecedente, es pertinente señalar las ideas que se han desarrollado en América latina en cuanto al término de *naturaleza*, aquellas que derivan de los paradigmas y visiones del viejo continente.

En este sentido, desde una perspectiva histórica, podemos señalar que las entidades hispanas (Corregimientos y misiones) que se establecieron en esta parte del nuevo continente, no solo impusieron sus patrones culturales (religión e idioma) si no también sus concepciones referidas a la *naturaleza*, sobre las culturas originarias.

Esto se retroalimentó en el periodo colonial cuando los políticos y en general los intelectuales de la época, se nutrían de los paradigmas europeos (Gudynas: 2003). Este proceso se prolonga también en las ciencias sociales a lo largo del siglo XIX, a lo que Immanuel Wallerstein (2001) denominaría como *Eurocentrismo*.

La visión clásica de la ciencia, se construyó bajo dos paradigmas: (i) el primero denominado *modelo newtoniano* y (ii) la segunda basada en el *modelo cartesiano* cuya lógica se basaba en una *visión binaria* de la realidad, es decir, una división tajante entre *naturaleza y humanidad*, donde esta última somete a la *naturaleza* previo estudio y conocimiento de las leyes universales que la regulan. Esta idea de control y manipulación de la *naturaleza* se basan en los aportes de F. Bacón ⁽¹⁾, R. Descartes y sus seguidores (Gudynas, 2003: 14).

Este nuevo postulado en cuanto al significado de *naturaleza* sustituye a la visión medieval, aquella que la contemplaba en forma *organicista*, es decir, como un ser dotado de vida, y donde los seres humanos eran un componente más. Al alejarse de esta postura medieval, la *naturaleza* es despojada de su organicidad, y desde una visión totalmente antropocéntrica, se le concibió como un conjunto de elementos (algunos vivos y otros no) que podían ser controlados y manipulados ⁽²⁾.

De esta forma se transita de una postura en la cual el ser humano pasa de ser un elemento de su entorno y un interlocutor privilegiado de Dios, hacia un nuevo rol por fuera y encima de la *naturaleza*. Esto derivaría en *la manipulación y apropiación de la naturaleza como condición y necesidad para atender requerimientos cuya meta era el progreso perpetuo* ⁽³⁾. (Gudynas: 2003).

1 Bacón esgrimía que para poder realizar las pasiones, se tenía que someter a la naturaleza, la cual se presentaba muy dura, en consecuencia, había que tratarla con dureza y obligarla. En tal sentido, se necesita una ciencia que permita dominar sus mecanismos y transformar el mundo. En otros términos, se tenía que intervenir a la naturaleza para controlarla.

2 Desde esta perspectiva la naturaleza es percibida como el *reloj de descartes*, constituida por engranajes y tornillos, donde conocer todas sus partes, permite entender y controlar su funcionamiento. En función a lo descrito, el experimento no es la simple observación sino la modificación predeterminada como vía para alcanzar un conocimiento pretendidamente cierto (Gudynas 2003: 14).

3 Es relevante mencionar que los economistas Smith y Mill, imbuidos de esta postura, promovían tanto el progreso material, y la apropiación de la naturaleza para hacerlo posible. Por su parte Marx mencionaba que el hombre puede vivir en cualquier entorno transformándolo, haciéndolo adecuado a sus condiciones de vida, es decir, transformando la naturaleza a través del trabajo, catalogado este último como instrumento y cualidad humana. Kant, resaltaba el hecho de que la mejor especie es la humana por que es conciente e inteligente y que la naturaleza quiere que la especie humana la ocupe.

Esto conllevó a que la naturaleza y los recursos que alberga fueran considerados como inagotables e ilimitados y tan solo habría que localizarlos para proceder a su explotación incontrolada.

Esta visión binaria también contemplaba la división entre la materia y la mente (cuestiones que se discuten en el seno de la filosofía) y entre el mundo físico y el mundo social.

Por lo expuesto, la visión clásica de la ciencia se basaba en la búsqueda de las leyes que gobiernan la *naturaleza* (sobresaliendo el carácter universal). Para tal propósito el progreso juega un papel trascendental, así como, *el carácter finito de la esfera terrestre*, debido a los descubrimientos geográficos realizados en aquel contexto, que reducen las distancias sociales y temporales.

El contexto se caracteriza por el total empuje del dominio de occidente, adquiriéndose en el mundo del conocimiento una jerarquía en sus dos divisiones establecidas: la ciencia natural como empírica, donde sus actividades y prácticas son demostrables en un tiempo y lugar determinado, y la filosofía, donde sus constructos teóricos pasan a ser conjeturas que quedaban flotando en el mundo abstracto, es así que, las ciencias naturales con sus modelos newtoniano y cartesiano, pasan a dominar este contexto del siglo XIX (y ya desde antes).

Con respecto a los estudios referidos a la historia ecológica de la región latinoamericana, determinan que la conquista y la colonización implicó una gran empresa, basada en la apropiación de las riquezas mineras del nuevo mundo, sumándose posteriormente una agricultura extractiva dependiente de mano de obra esclava, y una ganadería extensiva.

Durante este periodo inicial se concibe a la naturaleza como una canasta de recursos, a la cual el ser humano debía de controlarla y manipularla. Como señala Gudynas, los colonizadores se vuelcan decididamente a controlar esos ambientes salvajes, conquistando a la naturaleza, pero además, será la

obra humana la que permite civilizar a esa naturaleza para que ofrezca sus frutos y riquezas.

No solo se buscaba civilizar los espacios que se concebían como salvajes, sino también a las formaciones sociales que allí vivían. Al respecto es relevante señalar lo siguiente:

“Esto creó un nuevo dualismo entre naturaleza y los seres humanos, ya que la naturaleza requería ser desarrollada por los seres humanos, la gente debía también ser desarrollada de sus estados primitivos, atrasados, de arraigamiento en la naturaleza. La transformación de la naturaleza en recursos naturales requería ir de la mano con la transformación de seres humanos culturalmente diversos en recursos humanos calificados”.

(Sachs: 1996 en Gudynas 2003).

En este sentido, se partía de la premisa de que la cultura occidental era superior y debía domesticar los ambientes salvajes para volverlos habitables, así como también, el mundo europeo se sentía culturalmente triunfante sobre las demás formaciones sociales existentes, basándose en la ideología y el paradigma del progreso universal a la cual tenía que desembocar o encauzar las distintas vertientes culturales ⁽⁴⁾.

Esta concepción sobre uniformidad u homogeneización de la diversidad cultural, se prolonga en el tiempo, tomándola como referente, el estado peruano, en las últimas cinco décadas, expresada por ejemplo, en la práctica de una política homogeneizadora, caracterizada, entre otros aspectos, por un incentivo de las colonizaciones internas bajo la consigna: *“la conquista del Perú por los peruanos”*.

4 La idea de que la diversidad cultural era un obstáculo para el desarrollo se sustentaba en el positivismo y evolucionismo, corrientes de pensamientos que consideraban que la humanidad progresaba desde formas inferiores hasta superiores, que en lo más alto de esa evolución estaba la sociedad industrial moderna y que las otras culturas- bárbaras o salvajes- terminarían por asimilarse o desaparecer. Bajo la premisa descrita, no causa sorpresa alguna, las percepciones que tenían algunos líderes políticos y académicos peruanos, como por ejemplo, un diputado por puno, que presentara un proyecto de ley en el año de 1900, que estipulaba el exterminio de la raza aborigen, o cuando el filósofo Alejandro O. Deustua, en la década de 1930, criticaba que se invierta dinero en la educación indígena, porque: *“El Perú debe su desgracia a la raza Indígena, que en su disolución Psíquica no ha podido transmitir al mestizaje las virtudes de las razas en periodos de progreso (...) el indio no es ni puede ser sino una máquina”* (Degregori 1974).

Es así que, remitiéndonos a la zona de estudio, podemos mencionar que el proyecto de “*colonización del alto Maraón*” surge a partir de la premisa que *la selva se hallaba despoblada e insuficientemente desarrollada*, por lo que constituía un obstáculo para la soberanía nacional. En función a esto, se inicia colonización desordenada caracterizada por un uso desmesurado de los recursos naturales, que conllevan a conflictos por tierras entre colonos y nativos.

Dentro de la perspectiva utilitarista de la *naturaleza*, se desarrollaron algunas ideas conservacionistas. Es importante este hecho en tanto que aún dentro de una visión manipuladora de la naturaleza, es posible encontrar una postura conservacionista, de tal manera, que el desarrollo de una protección ambiental no es necesariamente incompatible con las posturas progresionistas del crecimiento perpetuo o con una razón instrumental, es decir, esas posturas no protegen a la naturaleza si no los recursos que alimentan la economía.

La conservación utilitarista nace en Europa y se traslada a las Américas. Se concebía a la conservación como *el desarrollo y uso de la tierra y todos sus recursos para el permanente beneficio de los hombres* (Worster, 1985 en Gudynas: 2003).

La naturaleza se percibe y valora en función a su utilidad y de esa manera se fragmenta de la forma en que hay una naturaleza para el geólogo, otra para el promotor agrícola y otra para el promotor de urbanizaciones (Papua 1987 en Gudynas, 20: 2003).

Desde fines del siglo pasado se ha desarrollado la ecología como ciencia, en forma conjunta con otras disciplinas relacionadas y referentes teóricos que la sustentan. Esta ciencia queda igualmente atrapada dentro de la visión cartesiana de la máquina. La tarea era describir las partes de ese conjunto y comprender como funcionaba, en tal sentido, la naturaleza poseía sus

propios mecanismos y funcionamientos, concebidos como leyes y que el hombre no debería violar o alterar.

Luego aparece la noción de ecosistema, aplicándose la noción de sistema sobre la naturaleza, siendo más que una forma de descripción sintética, correspondiendo también a un principio organizador de comprensión de la naturaleza. El término de ecosistema comenzó a reemplazar al de *naturaleza*, pudiéndose aplicar a la naturaleza un lenguaje matemático, diseccionándolo en sus elementos y estudiando sus vinculaciones ⁽⁵⁾ (Gudynas, 23: 2003).

La antigua visión de la naturaleza como omnipotente y agresiva comienza a transformarse en la imagen de una naturaleza concebida como frágil y delicada. Comienzan a resurgir conceptos como biosfera, que apunta hacia una visión holística y la existencia de límites.

Se comienzan a cuestionar algunas concepciones que argumentaban la existencia de un orden en sí mismo en la *naturaleza* y se comienza a considerar de que no existen ecosistemas reales en sí mismos y que la dinámica del ecosistema no está en equilibrio, sino en un constante cambio, sin un orden pre determinado (Gudynas: 2003).

En la década de los 80 surge un nuevo giro en cuanto a la concepción del término naturaleza, con una orientación hacia la economía, es decir, la naturaleza es considerada como una forma de capital, surgiendo la terminología de capital natural, en un intento de economizar la naturaleza, en el sentido de ampliar el concepto de capital y englobarla (Gudynas: 2003).

5 Siguiendo las tradiciones utilitaristas, el ecólogo brindaría la información de cómo intervenir en la naturaleza para conseguir los mejores éxitos productivos (Gudynas: 2003).

Como señala Gudynas los criterios de eficiencia y beneficio económico se imponen, quedando en un segundo plano los valores ecológicos, culturales o estéticos ⁽⁶⁾.

En los últimos años, se han generado nuevas tendencias en cuanto al término *naturaleza*. Algunas intentan romper con las visiones anteriores descritas, generando cambios relevantes como intentar convertirla en un sujeto.

En esta nueva tendencia comienza a sonar con fuerza el término de biodiversidad, cobrando notoriedad con una publicación de la academia de ciencias de los Estados Unidos, editado por el entomólogo Edgard O. Wilson (1988). Este concepto engloba tres tipos de elementos: (i) las distintas especies de flora, fauna y microorganismos, (ii) la variabilidad genética y (iii) los ecosistemas. Lo novedoso del concepto es que va más allá de describir un único atributo del ambiente y enfatiza la particularidad de la diversidad, donde el ambiente encierra diversas pluralidades y cada representación de la vida es singular y debe ser conservada (ver Gudynas 2003).

En este sentido, un rasgo fundamental a tomarse en cuenta es la “variedad” que permite superar el análisis que consideraba, por ejemplo, a la Amazonía como uniforme y elemental; otorgándole de esta manera su característica central, que es su heterogeneidad ecológica expresada en el mosaico de ecosistemas que contienen especies, microorganismos, recursos genéticos característicos y diferentes.

Sin embargo, la preocupación por la extinción de las especies de flora y fauna, así como, la desaparición de ecosistemas, como por ejemplo, la deforestación de la Amazonía, coadyuvó al redescubrimiento de la

6 Al respecto Gudynas menciona que “*en realidad la conservación apunta a asegurar los procesos ecológicos como las especies vivas, y todo eso depende de una dinámica ecológica, pero no de una económica, Si concebimos un ambiente natural, sin ninguna interferencia humana, ese ecosistema se mantendrá dentro de su sustentabilidad bajo patrones ecológicos por si mismo*” (2003).

naturaleza como espacios silvestres. Algunos especialistas enfocaron una naturaleza sin personas en ellas, siendo comunes las invocaciones a la madre tierra como lugar silvestre que es violado y mancillado por los seres humanos.

En este sentido, muchas instituciones internacionales enfatizaron el trabajo sobre áreas silvestres, y vislumbraron la presencia de poblaciones indígenas y campesinas dentro de las áreas protegidas, como perjudiciales y problemáticas, ya que no encajaban con sus visiones de naturaleza sin personas. Como esgrime Gudynas:

“un examen crítico de estas posturas muestra que, en realidad, las áreas llamadas silvestres en América latina han sido hogar de grupos indígenas desde tiempos ancestrales. Para esas comunidades esos sitios no son salvajes, si no que son su hogar. Prácticamente todos los ambiente latinoamericanos han sido ocupados por el ser humano”.

(24, 2003)

Con respecto a la premisa anterior, podemos mencionar los aportes de Estrella (2002), con relación a los modelos que tratan de explicar la ocupación y desarrollo de las culturas en la amazonía, es decir, la presencia u ocupación poblacional en las “áreas silvestres” desde tiempos ancestrales. Este autor hace referencia de los postulados del geógrafo William Denevan (1980), quien en su estudio de la población aborígen amazónica, considera elementos como el poblamiento potencial de grandes áreas ecológicas, los patrones de subsistencia, los recursos alimenticios del hábitat y las informaciones sobre el decrecimiento poblacional posterior a la primera ola de cambios; llegando a la conclusión de que la amazonía podría resistir potencialmente, y resistió, un número relativamente grande de habitantes.

De los resultados de sus estudios –Denevan- surge el concepto de zonificación ecológica de niveles culturales y sistemas económicos de la amazonía, para explicar las ocupaciones humanas y la distribución de la población en la época prehispánica.

La hipótesis arrojada por esta investigación esgrime que las sociedades más avanzadas de la amazonía se localizaron a lo largo de la costa brasileña, en las amplias zonas de várzea de los grandes ríos y en las sabanas de inundación de los llanos de Moxos en Bolivia. Grupos de agricultores menos intensivos se localizaron en las cabeceras de los ríos y en los afluentes más pequeños, y otros grupos semi nómadas cazadores, recolectores, semi agricultores, se encontraban en los bosques interfluviales.

Estrella también señala una tendencia opuesta ⁽⁷⁾ a la hipótesis de Denevan, abanderada por Betty Meggers, la cual argumenta que los ecosistemas amazónicos no podían, ni pueden actualmente, mantener poblaciones numerosas. Sin embargo, Meggers reconocería que las regiones de várzea podría haber albergado la presencia de concentraciones mayores de población, pero señala ciertas limitaciones de este ecosistema como por ejemplo la inestabilidad de los ríos y lo dudoso que pueden ser las fuentes históricas.

Basándose en las evidencias arqueológicas, lingüísticas y etnohistóricas, Estrella señala que es factible hablar que en el siglo XVI existieron sociedades avanzadas a lo largo de la várzea amazónica, con la presencia de cacicazgos o señoríos como el caso de los Omagua, Cocama y Yurimaguas. Estas sociedades *“tuvieron un alto grado de desarrollo político y social con integración jerárquica de sus poblaciones de una diez mil personas y más, con poblaciones permanentes en dimensiones de*

7 Estrella hace una revisión de los aportes de Denevan y de la arqueóloga Ann Roosevelt en contraste de los postulados de Betty Meggers quien argumenta un determinismo ambiental en desmedro de un desarrollo cultural de las poblaciones, donde el potencial agrícola de los suelos limita la densidad poblacional. Sin embargo, la autora posteriormente modifica su teoría aludiendo la existencia de dos ecosistemas diferentes, en la cuál la várzea por ser zona inundable facilita el desarrollo de una actividad agrícola sostenible y por ende culturas sedentarias con poblaciones densas, pero a pesar de esta evidencia, señala que la población precolombina de la amazonía no sobrepasa la cifra de 1,500.00 a 2'000,000 de habitantes. Esta discusión encauza en señalar que várzea y tierra firme conformaron dos subsistemas ecológicos en donde se configuraron sociedades humanas de diferente grado de desarrollo cultural; en la várzea se establecieron los cacicazgos y en tierra firme se desarrollaron sociedades de menor complejo cultural. Como señala Estrella apoyándose de los estudios de Roosevelt (1991) esta diferenciación determinista de la cultura ha sido muy criticada, ya que en los hábitats de tierra firme ofrecieron recursos para la recolección y la cacería, el sedentarismo, el crecimiento poblacional o la agricultura, es decir, que las pruebas arqueológicas y documentales que certifican la presencia de una milenaria ocupación y el desarrollo de sociedades complejas como los de la alta amazonía. (2000)

ciudades y una población artesanal parecida en ciertos aspectos a las civilizaciones andinas y mesoamericanas” (Frank, 1987 en Estrella 1995).

Otras corrientes novedosas sobre la naturaleza se han basado en las concepciones indígenas y campesinas sobre el entorno y las formas de interrelacionarse con la biodiversidad.

En estas nuevas tendencias el ser humano vuelve a ser un elemento más dentro de la naturaleza, y en varias de ellas se pone en discusión la dualidad que la separa del ser humano (Gudynas: 2003). Estas posturas se basan en vivencias de pertinencia y empatía con el entorno y la religiosidad hacia el ambiente.

Entre estos aportes podemos mencionar el estudio de Estrella, quien enfatiza que a partir de esta óptica, se establecen los nexos existentes entre las categorías conceptuales *naturaleza y cultura*, concebidas como una unidad, tal como es entendida por las poblaciones indígenas, es así que, la historia de la humanidad va más allá de la ocupación, aprovechamiento y transformación de la naturaleza, es decir, el cambio cualitativo de la naturaleza, donde el ser humano es capaz de identificarla, nominarla y clasificarla; en otros términos volverla inteligible a través de un proceso de interacción (observación y reflexión).

No obstante, concordamos con Gudynas cuando señala que una revisión crítica a esta última postura, muestra que en algunos casos, se ha llegado a exageraciones donde se suponía que todos los grupos indígenas correspondían a la imagen del buen o noble salvaje con una relación simbiótica con el entorno. Los ejemplos positivos que se identificaban en un grupo son extendidos como un atributo cierto a todas las étnias.

Soule (1995 en Gudynas: 2003) ha acuñado el término del “*mito de la inferioridad moral occidental*”, donde se presupone que todas las concepciones originalmente europeas de relación e interacción con la

naturaleza son responsables de la destrucción ecológica del nuevo mundo, y en contrapartida, los pueblos indígenas y campesinos serían ejemplos de coexistencias armoniosas.

En este sentido, señalamos que toda tendencia orientada a sus extremos es riesgosa, causando hasta cierto grado distorsión y sesgo de la realidad.

Si bien compartimos la idea de que los pueblos indígenas han desarrollado a través del tiempo, un conocimiento amplio de la biodiversidad local, producto de su interacción con el entorno natural, es relevante considerar, el nuevo contexto emergente, caracterizado por:

(i) un aumento poblacional -al interior de las distintas formaciones sociales- que repercute en una mayor presión por parte de los actores locales sobre los recursos naturales, (ii) el resquebrajamiento de los patrones semidispersos poblacionales y modelos itinerantes de uso de los recursos del medio a raíz de la nuclearización y sedentarización poblacional motivada por el establecimiento de agentes exógenos y la ley de comunidades nativas (establecimiento de límites y fronteras comunales), (iii) la inserción asimétrica a la economía de mercado y las alianzas con actores mercantiles (como madereros), entre otros factores, que han influido en quebrantar considerablemente el vínculo equilibrado hombre medio, que caracterizaba a las poblaciones indígenas.

Pensamos que el incremento de las relaciones interculturales a través de la presencia de agentes de la sociedad nacional y la adopción de pautas de comportamientos negativas por parte de los actores indígenas hacia la biodiversidad, ha configurado un nuevo escenario que se pretende abordar y describir en la presente investigación.

Por lo tanto, es importante orientarnos hacia un punto intermedio, donde la perspectiva de la sostenibilidad no debería caer en el extremo del *noble salvaje o guardián del bosque*, ni en la posición que rechaza la importancia

de las comunidades locales, ya que los seres humanos son parte del ambiente.

Cabe agregar una tendencia actual, que señala la creación social de la terminología naturaleza, aquella que es distinta en cada momento histórico, cambiante de acuerdo a como los hombres interactúan con su entorno.

Es así que se determina socialmente, que se considera naturaleza, y que deja de serlo cuando es artificializado. Como argumenta Gudynas, el ser humano es el autor de la naturaleza, por tanto, el responsable del dualismo que le permite separarse de ella (dicotomía ampliamente criticada).

Los seres humanos han sido los autores ecológicos de la naturaleza en muchas áreas, al haber intervenido en la configuración de los ecosistemas, seleccionado variedades de plantas y animales y moldeado el paisaje.

1.1.2 **Cultura** ⁽⁸⁾

Definir el concepto de *cultura* es una tarea magna y difícil, debido a la complejidad y riqueza que encierra. Para ilustrar su complejidad, el antropólogo Rodrigo Montoya, señala que por lo menos existen cuatro acepciones distintas que encierra mencionado constructo:

(i) Cuando se le considera sinónimo de escolarización, surgiendo la oposición estructural culto e inculto. (ii) Cuando hace referencia a saber, por ejemplo, de una cultura política en el preciso sentido de la información que

8 Como señala Tomás Austin el término **cultura** “proviene de la palabra **cultūra**, Latín (L), cuya última palabra trazable es **colere**, L. Colere tenía un amplio rango de significados: habitar, cultivar, proteger, honrar con adoración. **Cultura** tomó el significado principal de cultivo o tendencia a (cultivarse), aunque con el significado subsidiario medieval de honor y adoración. (...) En castellano la palabra cultura estuvo largamente asociada a las labores de la labranza de la tierra, significando **cultivo** (1515); por extensión, cuando se reconocía que una persona sabía mucho se decía que era “cultivada”. Según una fuente, es solo en el siglo XX que el idioma castellano comenzó a usar la palabra **cultura** con el sentido que a nosotros nos preocupa y habría sido tomada del alemán **kulturell**”.

poseemos de la política, los deberes y derechos que tenemos, (iii) Cuando alude a bellas artes, la cultura corresponde a lo que en revistas se conoce como sección cultural (teatro, cine, música, museos), (iv) desde la perspectiva antropológica como una disciplina de las ciencias sociales, que define la cultura como modos de vivir, sentir, pensar, resolver problemas amar, emocionarse, divertirse. En este espacio la cultura es inseparable de la lengua (Montoya: 2002).

La preocupación por conocer el concepto "cultura" desde las ciencias sociales proviene desde la fuerte influencia que el saber norteamericano ha tenido sobre nuestra propia cultura hacia las décadas de los 50 y 60. En el año 1952, A. L. Kroeber y C. Kluckhohn (Cultura: Una Revisión Crítica de Conceptos y Definiciones) han analizado 160 definiciones en inglés, pertenecientes a diferentes investigadores sociales entre ellos: antropólogos, sociólogos, psicólogos y psiquiatras. Al ser juzgadas por sus principales énfasis, éstas definiciones aparecen ubicándose en seis grupos mayores que fueron clasificados de la siguiente manera: 1. descripciones enumerativas, 2. históricas, 3. normativas, 4. psicológicas, 5. estructurales, y 6. genéticas.

Al concluir la revisión de las 160 definiciones, L. Kroeber y C. Kluckhohn, formularon a manera de epílogo a su estudio, una definición que aunque extensa, toma en cuenta todas las particularidades y cualidades de la cultura, que según su perspectiva satisfacían las necesidades conceptuales de la Antropología Cultural Norteamericana de su época.

Esta definición es como sigue a continuación:

“La cultura consiste de patrones(o moldes), explícitos o implícitos, de y para comportamientos adquiridos y transmitidos por símbolos, constituyendo los logros distintivos de los grupos humanos, incluyendo su plasmación en artefactos; el elemento esencial de la cultura consiste de ideas tradicionales (es decir, obtenidas y seleccionadas históricamente) y especialmente sus valores agregados a ellas; los sistemas culturales pueden, por un

lado, ser considerados como productos de la acción, y por otro, como un elemento condicionador de acciones futuras⁽⁹⁾

A lo largo de la primera mitad del siglo XX -tal como lo muestra las definiciones anteriores revisadas por L. Kroeber y C. Kluckhohn - nos hace vislumbrar una fuerte tendencia positivista con relación a la cultura, que es concebida como un fenómeno externo a la mente humana, apareciendo el hombre o actor social como objeto de la cultura, sin la capacidad o el protagonismo de crearla y recrearla en el acontecer diario.

En este sentido la cultura *“resulta en un “molde (o patrón) cultural” muy rígido en el que los seres humanos, una vez que son formados, difícilmente podrían escaparse o cambiar readecuando su cultura a nuevos momentos, situaciones o eventos del diario vivir” (Austin, 2000).*

Ante las limitaciones de esta forma de concebir la cultura ⁽¹⁰⁾, emerge un segundo momento en la redefinición conceptual del término en cuestión. Como alude Austin, el abanderado de esta nueva postura sería Ward Goodenough, cuando menciona que cultura *“es lo que uno debe conocer (saber o creer) para comportarse aceptablemente de acuerdo a las normas de los demás”*. Trasladándose de esta forma la cultura al interior de la mente ⁽¹¹⁾. Así los antropólogos comienzan a abordar los fenómenos culturales, poniendo en primera línea metodológica al conocimiento del *informante* y al *enfoque Eric* ⁽¹²⁾.

9 (Cultura: Una Revisión Crítica de Conceptos y Definiciones, Papers of the Peabody Museum of American Archeology and Ethnology, Vol., 47, N° 1, 1952, p, 283).

10 Actualmente los científicos sociales se orientan hacia el uso del “enfoque orientado a los actores” que pone énfasis al protagonismo y toma de decisiones que tienen los actores – y actrices – sociales dentro de una estructura– reluciendo de esta manera la capacidad creativa y transformadora de los individuos sobre las estructuras y contribución al cambio social a pasar del poder de las estructuras.

11 Austin alude que: “Esta definición interpreta a la cultura más bien como la construcción o representación simbólica aprendida por los individuos, durante su periodo de enculturación. Obligando a los antropólogos que buscan describir una forma cultural en particular, a realizar una descripción de los fenómenos culturales que sean congruentes tanto con el fenómeno analizado como con las conceptualizaciones de los nativos.

12 Etic.- lo que ve el investigador (conjunto de conceptos que posee). Emic.-lo que el informante ve o la conceptualización del nativo. Marvin Harris privilegia como estrategia primera los procesos y condiciones conductuales etic, sobre los procesos mentales emic al igual que los procesos y condiciones infraestructurales sobre los estructurales (división del trabajo, socialización, guerra) y superestructurales (ideológico, valores).

Ante las críticas suscitadas hacia esta segunda tendencia ⁽¹³⁾ surge el tercer momento de la redefinición conceptual del término cultura, la que es concebida como *“un proceso o entramado de significados en un acto de comunicación, objetivos y subjetivos, entre los procesos mentales que crean los significados (la cultura en el interior de la mente) y un medio ambiente o contexto significativo (el ambiente cultural exterior de la mente, que se convierte en significativo para la cultura interior)”*. A partir de este punto de vista es posible comprender a Clifford Geertz cuando argumenta:

“El concepto de cultura que propugno (...) es esencialmente un concepto semiótico. Creyendo con Max Weber que el hombre es un animal inserto en tramas de significación que él mismo ha tejido, considero que la cultura es esa urdimbre y que el análisis de la cultura ha de ser por lo tanto, no una ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa en busca de significaciones” ⁽¹⁴⁾

Para Geertz ⁽¹⁵⁾, los símbolos son formas de representación cultural, todo aquello representado por la actividad humana y que la cultura es parte de ello y por lo tanto, es en ella donde podemos acceder a su entendimiento. Los símbolos serán entonces, fuentes de información externa que los hombres usan para organizar su experiencia y sus relaciones sociales.

Geertz ⁽¹⁶⁾ enfatiza que los símbolos son modelos de realidad (representaciones e interpretaciones de la misma) y modelos para la realidad, que ofrecen información y guía para organizarla (1966: 68).

13 Según Austin esta posición teórica fue “frecuentemente criticada y acusada de psicologista, como *“sicología social carente de base estadística”* y descontextualizada. Dio un fuerte impulso a los estudios lingüistas y de esquemas mentales (squemata), buscando conocer los principios organizativos subyacentes y/o los códigos cognoscitivos. Esta corriente ha continuado existiendo y evolucionando en algunas universidades de Estados Unidos de Norteamérica”.

14 Al contrario de Harris, quien postula la búsqueda de leyes generales o englobar la sociedad a partir de leyes generales

15 Geertz define al símbolo como cualquier tipo de objeto, acto o acontecimiento que puede servir para vehicular ideas y significados. Es así que mediante los símbolos, nuestras creencias e ideas se hacen tangibles y expresan de manera concreta con lo que adquieren una cierta resistencia y resultan más difíciles de comunicar. (Rossi, 1981: 11)

16 El autor señala que el análisis cultural no debe hacerse de la forma en que la antropología busca experimentar leyes generales, sino una ciencia que interprete las estructuras significantes, es decir, que explique interpretando las expresiones sociales. El etnógrafo hallara una multiplicidad de estructuras conceptuales complejas, el cual debe captarlas y explicarlas. Geertz considera que existen niveles o estratificación de jerarquías de significación y que el primer nivel correspondería al nativo o informante y pone como ejemplo los trabajos de Levi Strauss como trabajos de cuarto nivel de significación.

En este sentido, la cultura –alude Austín- es la red o trama de *sentidos* con que le damos significados a los fenómenos o eventos de la vida cotidiana.

A este nivel es relevante mencionar lo acotado por Austín, al interpretar la postura de Geertz con relación a la cultura como producción de sentidos:

“Lo importante es comprender a la cultura como producción de sentidos, de manera que también podemos entender a la cultura como el sentido que tienen los fenómenos y eventos de la vida cotidiana para un grupo humano determinado. Si queremos conocer la cultura de los jóvenes universitarios, por ejemplo, en realidad nos estamos preguntando qué sentido tiene la vida universitaria para estos jóvenes. Si nos preocupa la "cultura escolar", nos estaríamos preguntando qué sentido tiene la vida escolar para quienes la viven. El siguiente problema que enfrentamos es cómo averiguar el "sentido de la vida" en la práctica vivida por sus actores”.

A este nivel es sugerente señalar la postura de Godenzzi, quien en su introducción de “Educación e Interculturalidad en los Andes y la Amazonía”, señala un concepto de cultura -comentando a Larraia- considerando algunos referentes claves de Geertz, al respecto:

“El concepto cultura denota un padrón de significados transmitidos históricamente incorporando en símbolos un sistema de concepciones heredadas, que se expresan bajo formas simbólicas, por medio de las cuales los hombres comunican, perpetúan y desarrollan su conocimiento y sus actividades en relación a la vida (Geertz, 1978:103)

En este texto, también encontramos conceptos relevantes sobre la definición de cultura, como la de Luís Villoro y su ética de la cultura, la que es parafraseada por Martínez de la siguiente manera:

“Permite discernir cuando una cultura ⁽¹⁷⁾ cumple con sus tres funciones esenciales: Expresar, dar sentido y asegurar la eficacia de las acciones humanas. Estos principios, al ser condiciones de posibilidad de las culturas, adquieren un sentido normativo frente

17“Una cultura satisface necesidades, cumple deseos y permite realizar fines al hombre ¿Cómo? Mediante una triple función: 1) expresa emociones, deseos, modos de ver y sentir el mundo. 2) da sentido a actitudes y comportamientos. Señala valores, permite preferencias y elección de fines. Al dar sentido integra a los individuos en un todo colectivo. 3). determina criterios adecuados para la realización de esos fines y valores; garantiza así, en alguna medida, el éxito en las acciones a emprendidas para realizarlos” (ética y diversidad cultural, 1993: 136)

a las mismas, facilitando así un criterio de juicio. Dichos principios son los de autonomía, autenticidad, sentido y eficacia” (18).

Las definiciones de la cultura comienzan a incorporar el factor de *interacción con el entorno y la comunicación* entre las culturas (19). Al respecto señalaremos lo acotado por Martínez:

“Las culturas no son esencias eternas que deben preservarse, ni semillas originarias que deben desarrollarse a partir de un patrimonio definido desde el principio, sino estructuraciones dinámicas del obrar humano en sociedad, que se constituyen por interacción: Interacción de seres humanos entre sí, interacción con el medio geográfico y sobre todo interacción con otras sociedades, con el propio pasado y con las aspiraciones de futuro, de este modo, las otras sociedades, sus productos culturales, el medio, la memoria del propio grupo, son como discursos en el acto de hacerse (ilocuciones) que se interpretan mutuamente, y al interpretar al otro, se auto interpretan mutuamente y al interpretar al otro, se auto interpretan, transformándose”.

A primera suerte de conclusión, podemos ir mencionando que *“cada grupo humano tiene un significado para cada cosa del hacer y del quehacer (la semántica semiótica), de manera que esos significados tienen sólo las connotaciones que ese grupo humano particular les da, pudiendo ser parecidos a los de otro grupo, pero nunca todos los significados iguales en su completa totalidad”.* (Austin: 2000). Como estos conjuntos de significados -alude Austin- no se dan en el vacío ni espontáneamente, al mismo tiempo, surge la importancia del *contexto* (20) de la cultura, como un elemento muy importante en el estudio de una cultura en particular.

18 Por el principio de autonomía, la cultura debe tener capacidad de autodeterminación sin coacción ni violencia ajena con relación a sus fines y valores. Los medios para realizarlos, la justificación de sus creencias y sus formas de expresión. Por el principio de autenticidad, la cultura debe ser expresión de los deseos, propósitos y actitudes de los sujetos, debe responder a sus necesidades reales y actuales. En este sentido, no es auténtico lo más antiguo si no lo que sirve y expresa al grupo lo que se adecua a las necesidades de la comunidad. De esto se desprende que el problema en la comunicación entre las culturas no proviene de los contactos, los prestamos, o las apropiaciones que resultan de la comunicación sino de los procesos de dominación que en ella se infiltran. (Martínez, 88: 1999)

19 En este balance bibliográfico no abordaremos el término de interculturalidad, que es crucial para el entendimiento de comunicación entre las culturas y las relaciones de poder que encierra.

20 La distinción entre entorno y contexto es señalado por el autor de la siguiente manera. “Todo aquello que envuelve a un individuo o a un grupo humano, por el solo hecho de estar allí, pero sin examinar el grado de significado que sus componentes o elementos tengan para esos individuos o grupos humanos. El **entorno** es simplemente lo que rodea, --esta allí, pero no dice nada-- mientras que el **contexto** es el *entorno más la significación* cognitiva para el grupo social, por ello es que la palabra contexto es usada para referirse al medioambiente pero con un sentido comunicacional. El

En este sentido, adquiere relevancia *el contexto* en el que se desenvuelve la cultura. *El contexto cultural* es todo aquello que forma parte del medioambiente o entorno y resulta significativo en la formación y desarrollo de la cultura de un grupo humano específico. De esta manera:

“El contexto en que viven y nos desenvolvemos los seres humanos nos proporcionan conjuntos de significados que usamos constante y cotidianamente, pero asociándolos de la forma en que nos permita comunicarnos mejor, de esa manera y como compartimos los mismos contextos significantes podemos entender lo que nos dicen los demás; Contrariamente, cuando intentamos comunicarnos o interactuar personas que no compartimos los mismos contextos significantes, se crean malentendidos, confusiones y hasta conflictos. También puede decirse que cuanto más lejano o desconocido se hace el contexto del "otro" con quien me comunico, más aumentan las posibilidades de no entender exactamente lo que se comunican mutuamente” (Austín: 2000)

Este entramado humano de sentidos tiene existencia en el medio de una geografía, un clima, su historia y el conjunto de procesos productivos en que se da la existencia de esa cultura. Al tener en cuenta los elementos mencionados: geografía y clima, historia y procesos productivos, se explica que el concepto de identidad cultural sea a menudo definido o descrito a partir de la existencia de elementos que nacen de ellos, tales como territorio común, una lengua, un conjunto de tradiciones o costumbres y sistema de valores y normas comunes al grupo étnico.

En suma, la cultura es un entramado de significados compartidos, significados que obtienen su connotación del contexto (geografía, clima, historia y proceso productivos), pero que habita en la mente de los individuos dándoles una identidad cultural específica; justificándose el argumento que dice que la cultura está tanto en la mente de los individuos como en el ambiente en que ellos viven (Tomado de Austín: 2000).

entorno carece de "alma" o "espíritu" cultural en forma de elementos y sistemas simbólicos compartidos, mientras que el contexto incorpora todo lo simbólico o que "representa algo para alguien bajo cualquier circunstancia", y ese alguien es capaz de interpretarlo y exteriorizar sus significados a través de su cultura de una manera completamente desapercibida para él o para ellos. Se usa la palabra medioambiente, cuando se hace referencia solo a los elementos naturales, interrelacionados, del medio, incluyendo fauna, flora y geografía; cuando se incluye al grupo humano que lo habita es preferible hablar ya de contexto, porque incluye la cultura y la comunicación humanas”.

Cabe agregar que toda cultura se recrea, incorpora elementos de afuera, se relaciona, a través de conocimientos compartidos, y es dinámica, porque está en constante cambio.

1.2 Género y Biodiversidad

1.2.1 Enfoques en el Desarrollo: MED y GED

A continuación se presenta una breve síntesis de las políticas e intervenciones de desarrollo aplicados al contexto latinoamericano, enfatizando la incorporación y el enfoque vinculado hacia la mujer en el proceso de planificación.

Intervenciones de Desarrollo y el Surgimiento del MED

Para los países de América Latina, la década de los 70 significa el tránsito y adopción de una lógica de desarrollo, cuyas directrices tendían a intensificar el incremento de la producción de bienes y servicios e insertar a sus respectivas economías en el contexto económico Internacional.

Así las políticas sectoriales de tipo social (educación, vivienda, servicios públicos, salud, entre otros) fueron tempranamente subordinadas a los objetivos del crecimiento económico.

La dinámica del desarrollo expresada por medio de índices de crecimiento económico e indicadores sobre analfabetismo, mortalidad infantil, empleo e ingresos, evidenció en alguna forma la existencia en el “*escenario social*” de grupos marginados por los supuestos beneficios del desarrollo, siendo un grupo social identificado el de *las mujeres*, cuya exclusión fue entendida en términos de su no involucramiento y participación en el mundo del trabajo remunerado, por consiguiente, en la esfera pública. (De Los Ríos, 1997: 19).

Dentro de este contexto surge el enfoque de “las mujeres en el desarrollo” (MED) adoptado por la Agencia para el Desarrollo Internacional de los

Estados Unidos (USAID), con el razonamiento implícito de que las mujeres son un recurso no utilizado que pueden proporcionar una contribución económica al desarrollo, teniendo una influencia importante en la popularización de los proyectos de generación de ingresos para las mujeres” (Moser; 1997: 7).

Se suma a esta línea de acción el CEPALC, que aprobaron en 1977 el plan de acción regional sobre la integración de la mujer al desarrollo económico y social de América Latina, destacándose su función reproductiva, su papel en el cuidado y socialización de los hijos, junto con su importante contribución a la producción de bienes y servicios.

Una de las variantes en torno al enfoque de la mujer en el desarrollo surge a finales de los 70, cuando el fenómeno de la pobreza se agudiza y cala los poros del cuerpo social en desmedro de las condiciones de vida de significantes grupos de población; hecho que motiva el viraje de interés, pasando de *“las mujeres en general”* hacia *“las mujeres pobres”* que resultaban ser *las más pobres entre los pobres* (véase Young, 1997: 37).

En este sentido, si bien hubo un cambio en el énfasis, la lógica fue en el fondo la misma del *integracionismo*, es decir, tratar de ligar a las mujeres al empleo remunerado, con la diferencia que ahora el énfasis como estrategia de sobre vivencia para las mujeres pobres, antes que como procedimiento de igualdad de oportunidades con relación al hombre (De Los Ríos, 1997: 20–21).

Una última variante se produce a mediados de los 80, cuando la planificación integracionista se basa en *“el criterio de eficiencia”* producir lo mismo o más a menor costo, esgrimiéndose propuestas que le otorgaban a la mujer un preponderante rol en la gestión comunal y social con trabajo no remunerado

A manera de síntesis esbozaremos las principales limitaciones que ha presentado el MED en las intervenciones de desarrollo aplicadas en el contexto latinoamericano:

1. Si bien el interés fundamental de la década de las Naciones Unidas para la mujer (1976 – 1985) fue disminuir la desigualdad entre los sexos a partir de un enfoque de igualdad de oportunidades entre hombres y mujeres, este no cuestionaba los modelos de desarrollo ni las formas imperantes de inserción y participación político–social de los beneficiarios. No obstante, es pertinente señalar los aportes en esta década donde se resaltó y publicitó el importante –aunque a menudo invisible– rol de las mujeres en el desarrollo económico y social de sus países; al igual que la difícil situación de las mujeres de bajos ingresos en las economías del contexto latinoamericano (Moser, 1997: 7; De Los Ríos, 1997: 20).
2. De lo anterior se desprende que si la acción se orientaba a lograr que las mujeres participen con justicia en el desarrollo, no se llegó a cuestionar en qué tipo de desarrollo y menos aún se indagó por las causas de la discriminación y la desigualdad, careciéndose de profundidad en el análisis.
3. Los profesionales del desarrollo se preocuparon en cómo mejorar las condiciones de las mujeres, destinándoles mejores recursos, en lugar de cambiar las estructuras subyacentes. Por tanto es importante inquirir ¿hasta qué punto los proyectos desarrollados con mujeres estuvieron realmente dirigidos a modificar las relaciones de género? (Young, 1997: 37; Ruiz, 1997: 29).
4. En cuanto al volumen inconmensurable de proyectos de desarrollo realizados en los últimos 30 años, podemos distinguir dos tipos, la primera, en la que las mujeres no existen (invisibles) y la segunda, cuando parece existir solo la mujer (Ruiz, 1997: 29).

5. Carencia total de una perspectiva de género.

Nuevo Enfoque en la Planificación: GED

Ante las limitaciones y deficiencias propias del enfoque de “mujeres en el desarrollo” (MED) se edificó un nuevo enfoque que tiene como rasgo central *una perspectiva de género* (GED), facilitando la comprensión de una dimensión importante de las relaciones sociales, a saber, las relaciones entre hombres y mujeres en los procesos de desarrollo.

En este marco, el género es conceptuado como una construcción social, la cual encierra una jerarquía de manera que las características y actividades atribuidas a las mujeres gozan normalmente de menor reconocimiento y valorización en comparación con las de los hombres (De Los Ríos, 1997: 28– 29).

Por consiguiente, “los enfoques centrados en el género” se preocupan por la construcción social de las relaciones; “hombres y mujeres juegan roles diferentes en la sociedad, siendo sus diferencias de género construida por determinantes ideológicos, históricos, religiosos, étnicos, económicos y culturales” (Moser, 1997: 8).

De esta forma, la planificación de género tiene como supuesto teórico que hombres y mujeres tienen diferentes necesidades debido a que desempeñan diferentes roles en la sociedad, por lo cual, para identificar e implementar las necesidades de planificación, se elaboran y utilizan 2 paradigmas: (i) los Intereses prácticos y estratégicos de género y (ii) el Triple rol de las mujeres.

A continuación describiremos las características centrales de estos paradigmas, así como las actuales críticas y cuestionamientos en torno a la eficiencia tanto metodológica como analítica de los mismos.

a. Intereses Prácticos y Estratégicos de Género

Con respecto a *la problemática de la mujer y el desarrollo* se difundió el paradigma de “*los intereses prácticos e intereses estratégicos de género de la mujer*”, aplicado por Maxine Molyneux en un intento por ordenar e interpretar los efectos de la revolución sandinista nicaragüense en la situación de la mujer.

La autora destacó que los intereses generales que tienen en común las mujeres deben denominarse “interés de género” para proceder a distinguirlos de la falsa homogeneidad impuesta por la noción de intereses de las mujeres, señalando al respecto que:

“Los intereses de género son aquellas que las mujeres (o los hombres para el caso) pueden desarrollar en virtud de su ubicación social de acuerdo a sus atributos de género. Pueden ser estratégicos o prácticos: cada una deriva de diferente manera y con diferentes implicancias para la subjetividad de las mujeres.” (1985: 32, en Moser, 1997: 11)

En este sentido, los intereses estratégicos de género de las mujeres están vinculados con la superación de la subordinación femenina en cuanto a su posición, en una participación política en un marco de equidad con los hombres, y con la eliminación de la discriminación; por su lado, los intereses prácticos de género de cada mujer definen su situación o condición (21) (Anderson, 1997).

Consecuentemente los intereses prácticos e intereses estratégicos de género de la mujer fueron traducidos en necesidades de planificación, es decir, en necesidades prácticas y necesidades estratégicas de género, tal como sugiere Carolina Moser:

21 Es relevante aclarar que se entiende por “condición” y “posición”, al respecto Kate Young hace una apreciable distinción: “*por condición me refiero al estado material en el cual se encuentra la mujer: su pobreza, su falta de educación y capacitación, su excesiva carga de trabajo, su falta de acceso a la tecnología moderna [...], su posición supone la ubicación social y económica de las mujeres respecto a los hombres*” (1997: 37).

“Siendo la definición de “intereses” y “necesidades” hecha en este artículo, la diferenciación de Molineux entre interés prácticos y estratégicos de género proporciona una distinción teórica y metodológica útil cuando se traduce a necesidades prácticas y estratégicas de género por ejemplo, si el interés estratégico de género—es decir, la preocupación prioritaria—es una sociedad más igualitaria, una necesidad estratégica de género—es decir, los medios a través de los cuales esta preocupación puede ser satisfecha—podría ser la abolición de la división sexual del trabajo. Por otro lado, si el interés práctico de género es la supervivencia humana, una necesidad práctica de género podría ser el abastecimiento de agua.”
(1997: 14)

Por tanto, una necesidad práctica de género se formula a partir de las condiciones concretas de las mujeres en su posición como género dentro de la división sexual del trabajo (de las cuales derivan sus intereses prácticos de género), así mismo, las necesidades estratégicas de género se formulan a partir del análisis de la subordinación de las mujeres (de donde derivan la identificación de los intereses estratégicos de género).

b. Triple Rol de la Mujer

Modelo según el cual las mujeres cumplen tres roles: un rol reproductivo, un rol productivo y un rol de gestión comunal, los cuales deben ser considerados -alude Moser – al momento de planificar un proyecto de desarrollo, un programa municipal o una medida de política nacional.

La novedad de este esquema anota Jeanine Anderson, es su reconocimiento-vía la categoría “comunal”—al tiempo y esfuerzo que las mujeres despliegan en la construcción de la comunidad local (Ibíd, 1997: 19).

C.- Cuestionamiento de Paradigmas

Ante los paradigmas descritos surgen progresivamente ciertas críticas y cuestionamientos en torno a la eficiencia—metodológica y analítica—de los

mismos, siendo una de sus principales abanderadas de esta tendencia Jeanine Anderson, quien aporta su cuota crítica y valiosas sugerencias de análisis que pasaremos a precisar a continuación.

Con respecto a las carencias y limitaciones que presentó el paradigma de intereses prácticos y estratégicos de género señala:

1. Se vuelve simplificador y esquemático al convertirse los intereses prácticos y estratégicos de género en necesidades prácticas y estratégicas de género con relación a los procesos de desarrollo.
2. No captura la naturaleza cambiante, diversa, conflictiva y también afectiva –emocional- de las múltiples experiencias de las mujeres en América Latina, que se han desplegado en contextos históricos específicos de carencia y crisis económica, y en realidades multiculturales y pluriétnicas.
3. Al ser convertido en una herramienta para la planificación, adquiere un sesgo racionalista y voluntarista marcado, en el cual el orden y la lógica del esquema legitiman su verdad.
4. Su capacidad de imponerse a la realidad “cada persona en su casillero”, “cada interés traducido en necesidad”, “cada cosa en su lugar”.
5. El paradigma de los intereses de género—convertido en una herramienta de planificación—conlleva inclusive un menosprecio a los costos de cambio, no hay casillero donde ellos puedan encajar (Anderson, 1997: 15 –17).

La misma dinámica es empleada cuando crítica drásticamente el paradigma del triple rol de la mujer. A continuación mencionamos algunas particularidades de su cuestionamiento:

1. Han sido cuestionados drásticamente los esquemas que erigían una separación entre lo doméstico como ámbito de la reproducción—de carácter privado—y el mundo productivo del trabajo, la política y el poder—que constituía lo público—por tanto, con problemas tan fundamentales en la distinción entre dos de los elementos que constituyen el “triple rol”, poco se hace para salvar el esquema cuando se le añade un tercer elemento: el rol referido a la participación a nivel comunal.
2. El rol de gestión comunal no capta adecuadamente la actividad política de las mujeres en ámbitos que no sean lugares de los de su residencia, ni de mujeres que no se conforman al tipo de mujeres urbanas de bajos ingresos. No capta la actuación de las mujeres en lugares—como la CC.NN. de la Amazonía peruana—en donde el juego no es de gestión, sino de permanente negociación de un estado estable o de algo diferente.
3. No capta las múltiples actividades de las mujeres en un plano religioso, artístico, creativo y personal; al nivel de la red social inmediata, del consumo, y de muchos otros cortes que se han hecho para ordenar el mundo femenino.
4. No se hablaría jamás del triple rol de los hombres ni siquiera de los hombres de bajos ingresos, se entendería eso como una simplificación intolerable.
5. La planificación se ejerce en beneficio de las personas, no en beneficio de las abstracciones sociológicas; en este sentido está mal propuesto el esfuerzo de dividir a las mujeres en tres pedazos—con relación a su triple rol—para posteriormente pensar en mejoras relevantes para cada uno de sus pedazos (Anderson, 1997: 19–20)

1.2.2 Nuevas Propuestas y Tendencias

La tendencia actual por parte de los investigadores del género en el desarrollo (GED) orientada al contexto amazónico, se basa concretamente en las siguientes consideraciones:

1. La propuesta y uso de la categoría analítica *"sistema de género"* que es considerada hasta cierto punto autónoma, articulada, coherente y con sus propias contradicciones, permite superar el análisis de hombres y mujeres cada uno por su lado [enfoque pragmáticamente relacional] (véase Anderson, 1985: 336).
2. La orientación del uso de paradigmas que proporcionan las Ciencias Sociales, particularmente el *"enfoque orientado a los actores"* que pone énfasis en el protagonismo y toma de decisiones que tienen los actores – y actrices – sociales dentro de una estructura, en este caso *sistema de género*, reluciendo de esta manera la capacidad creativa y transformadora de las personas sobre las estructuras y contribución al cambio social a pesar del poder de las estructuras. Al respecto, Astrid Bant señala:

"El sistema de género y parentesco es interpretado y negociado diariamente por personas reales en situaciones concretas: sus términos ofrecen puntos de referencia en el discurso de la defensa, la refutación y la negociación del estatus social. El enfoque que se usará para analizar la relación entre los sistemas de parentesco y matrimonio y los intereses de las mujeres y los hombres está inspirado en el llamado "enfoque de los actores" (actor oriented approach). [...] la idea básica de este enfoque es que los individuos toman decisiones y eligen lo que a ellos les conviene dentro de contextos estructurales que proveen los límites a lo que se puede pensar, desear, elegir decidir, etcétera, o en otras palabras, la capacidad humana de actuar en su interés dentro de una estructura dada".(1994: 80–81)

El enfoque orientado a los actores también “resalta la importancia de los procesos de diferenciación de los intereses de género como aspecto importante de la planificación, implementación y evaluación de los trabajos de desarrollo y pone énfasis en el rol creativo que tiene la mujer en la producción y continuidad de la sociedad indígena, así como su potencial generador del cambio social” (Ibíd., 98).

3. La [Re] elaboración de conceptos como el de poder, no en su forma clásica de definición como peso que oprime y penetra a su sujeto completamente como la capacidad de un grupo de imponerse sobre otros; sino entendido “*como poder de negociación*”, y considerando a las mujeres como actrices en los procesos de negociación dentro del sistema de parentesco y matrimonio, se resuelve la aparente paradoja existente entre las imágenes de mujeres poderosas y mujeres sin poder, dando lugar a un entendimiento del poder como el poder de actuar, hacer, construir, mejorar bajo todo tipo de condiciones, también en las condiciones desfavorables (Elshtain, 1992 en Bant, 1994: 97).

La orientación actual de las iniciativas de conservación y desarrollo sostenible en áreas naturales protegidas, reconocer la importancia que tiene la participación comunitaria para lograr la conservación sostenible de los recursos, superándose, por tanto, el enfoque que consideraba la participación social solo como un problema (crecimiento demográfico, consumo insostenible de los recursos e impacto ambiental), un requisito que cumplir o simplemente un ejercicio retórico. De esta forma, se deja de vislumbrar a las comunidades como depredadoras del medio ambiente o en el mejor de los casos, usuarios y se les empieza a considerar como recursos de organización, gestión, conocimiento, experiencia y capacidad (UICN, 2002)

De lo anterior, al reconocerse la trascendencia de la participación social, como eje central de las acciones de conservación y uso sostenible de los

recursos naturales, y al incorporarse la perspectiva de equidad de género, se quebranta la imagen de la comunidad como bloque homogéneo, devolviéndole consecuentemente su rasgo elemental: “La heterogeneidad de los grupos sociales que la conforman”. (UICN, 2002)

De esta manera, las relaciones de género son centrales para lograr un enfoque de conservación comunitaria, ya que trabajar con una perspectiva de equidad de género implica reconocer las relaciones asimétricas de poder estructuradas entre ambos actores sociales—hombres y mujeres—permitiendo este reconocimiento visualizar las diferencias de roles con relación al acceso y control de recursos naturales y la distribución de los costos y beneficios que ello implica. Asimismo, permite identificar la participación desigual en la toma de decisiones como también las habilidades intereses y necesidades propias de los géneros (UICN, 2002: 7-43).

La actual tendencia de la disciplina antropológica, orientada a enfocar las diversas transformaciones, cambios y rupturas que vienen experimentando los pueblos indígenas de la amazonía peruana, que derivan del proceso de globalización. El Pueblo Indígena awajún no es ajeno a este proceso debido a su inserción en un contexto de relaciones interculturales que han influenciado y/o alterado “significativamente los patrones tradicionales de vida y consecuentemente las relaciones de género” (Heise, 1996: 63).

Finalmente con respecto a lo que ha sido el MED – en un primer momento – y el GED actualmente, es preciso manifestar nuestra concordancia e inclinación con la actual perspectiva que se le está dando al desarrollo, es decir, como aquel que significa *“un incremento del bienestar y la participación de todos, sin ignorar que ambos sexos tienen una posición estructural diferenciada al interior de todos los grupos humanos”* (Anderson, 1985: 336).

También resalta que “los procesos de cambio desatados hace varios años han acarreado cambios compensatorios, generalmente hacia una mayor

opresión de la mujer (Ibíd.: 334), proponiéndose una investigación más profunda de los sistemas de género en la Amazonía peruana y que se considere en *“el momento de planificación de la introducción de innovaciones de cualquier índole, el recibimiento diferenciado de la intervención por los hombres y las mujeres; además, que se creen condiciones para que hombres y mujeres se beneficien de manera más igualatoria de las innovaciones”* (Ibíd.).

Otras Definiciones Relevantes

El término de *relaciones interculturales* se refiere básicamente a la confluencia de vertientes culturales distintas en un contexto específico, generada a partir de la existencia de espacios comunes de comunicación, tránsito e intercambio de elementos culturales, información y productos, donde generalmente el grupo predominante influye de manera considerable sobre el grupo nativo (Tello, 2001).

La idea de ruptura generacional hace referencia a la pérdida de familiaridad del conocimiento ancestral que encierran las actividades o prácticas culturales ligadas al uso y manejo de la biodiversidad, entre las generaciones awajún, es decir, una *discontinuidad en la transmisión y recepción del conocimiento awajún a través de las generaciones*.

Vínculos entre Género y Biodiversidad

Abordar la emergente discontinuidad en la transmisión y recepción del conocimiento ancestral vinculado al uso y manejo de los recursos del medio, entre las generaciones awajún, nos remite a contemplar la división genérica del conocimiento ligado al entendimiento y manejo de la biodiversidad, debido a que ambos actores sociales acceden en forma diferenciada a los recursos naturales.

En este sentido, los conocimientos propios de cada género pueden agruparse en función a la división sexual del trabajo, ya que las actividades

que esta implica, corresponden un determinado repertorio de conocimientos propios al género que las realiza.

Asimismo, al reconocerse la relevancia de la participación poblacional, como eje trascendental de las acciones de conservación y uso sostenible de los recursos naturales; y al incorporarse la perspectiva de equidad de género, se le otorga su rasgo elemental: “La heterogeneidad, de los grupos sociales que la conforman”.

De esta manera, las relaciones de género son cruciales para lograr un enfoque de conservación comunitaria, debido a que trabajar con una perspectiva de equidad de género, nos ayuda a visualizar las relaciones asimétricas de poder que existen entre hombres y mujeres, permitiendo este reconocimiento, vislumbrar las diferencias de roles con relación al acceso y control de recursos naturales y la distribución de los costos y beneficios que ello implica.

Esta perspectiva también permite identificar tanto la participación desigual en la toma de decisiones, como las habilidades intereses y necesidades propias de los géneros (UICN, 2002).

Resumen del Capítulo

En este capítulo hemos considerado tres temas básicos. En el primero hemos señalado los principales postulados que tratan de conceptualizar la naturaleza, desde su distanciamiento con la acepción medieval (despojándola de su organicidad), hacia una postura antropocéntrica, reflejada en el control, manipulación y apropiación como condición y necesidad para atender los requerimientos cuya meta final es el progreso perpetuo.

Por consiguiente, se describen las tendencias que definen la naturaleza como: espacio salvaje, canasta de recursos, sistema, capital y fragmentada

(desagregada en distintos componentes), así como, las actuales visiones que se tienen sobre la misma, que contemplan tanto la noción de ecosistema y biodiversidad, así como, la presencia de los distintos grupos indígenas y campesinos que habitan sobre los considerados *espacios silvestres* desde tiempos ancestrales.

Esto último ha generado diversas corrientes basadas en la concepción Indígena del entorno, así como, las formas de relacionarse que tienen estos pueblos con el ambiente.

Por consiguiente, ***el aporte de esta sección*** consiste en que sí bien es relevante identificar la postura basada en las vivencias de pertinencia y empatía con el entorno y la religiosidad hacia el ambiente, lo cual hace vislumbrar los nexos existentes entre naturaleza y cultura, concebidas como una unidad por las poblaciones indígenas, es relevante también desarrollar una revisión crítica a esta postura, para evitar entramparnos en la construcción idealizada del *buen salvaje* que mantiene una relación simbiótica con el entorno. *El criterio de análisis debe orientarse a un punto intermedio*, donde la perspectiva de la sostenibilidad no nos permita caer en el extremo del guardián del bosque, ni en la postura que rechaza la importancia y contribución de las comunidades locales en la conservación y manejo sostenible de la biodiversidad.

El aporte científico se orienta a que los estudios e intervenciones de desarrollo que tengan como ámbito a la Amazonía peruana, consideren como criterio de análisis los procesos de cambio y transformación cultural que vienen atravesando las poblaciones indígenas, producto entre otros factores, a su inserción en el contexto de las relaciones interculturales, las cuales coadyuvan en quebrantar el vínculo equilibrado entre hombre y medio –hoy significativamente trastocado- que caracterizaba a las poblaciones indígenas y/o culturas ancestrales, configurándose en las últimas tres décadas, un nuevo escenario o rostro social awajún.

En la segunda sección, elaboramos un balance sobre *la redefinición conceptual del término cultura, con la finalidad de enmarcar mencionado término y señalar como es considerado en la presente investigación*. Para tal propósito se contempló los tres momentos claves de la redefinición conceptual. La primera tomando los trabajos de Kroeber y C Kluckhohn (1952), la cual esgrime una tendencia positivista, ya que la cultura es concebida como un fenómeno externo a la mente humana, apareciendo el hombre como objeto de esta, sin ninguna capacidad de recrearla en el acontecer diario. La segunda contempla los trabajos de Ward Goodenough y Marvin Harris, en la cual, la cultura es trasladada al interior de la mente. El tercer momento prioriza a la cultura como red o trama de sentidos con que se le da significados a los eventos de la vida diaria. Aquí se consideran los trabajos de Geertz, Godenzzi, Luis Villoro, Martínez y Austin.

En suma, la cultura para los fines de la presente investigación, es un entramado de significados compartidos, significados que obtienen su connotación del contexto (geografía, historia, clima y procesos productivos), pero que habita en la mente de los individuos, dándoles una identidad cultural específica. Esta se recrea, incorpora elementos de afuera, se relaciona, a través de conocimientos compartidos, y es dinámica porque está en constante cambio.

El capítulo también aborda las políticas e intervenciones de desarrollo aplicadas en Latinoamérica, la cual evidencia que uno de los grupos excluidos de los supuestos beneficios del desarrollo es el de las mujeres, siendo este hecho el antecedente directo para el surgimiento del enfoque de las mujeres en el desarrollo (MED), con el razonamiento de que este actor social son un recurso no utilizado que pueden proporcionar una contribución económica al desarrollo, proliferando así, los proyectos de generación de ingresos para las mujeres. Posteriormente se pasa de las mujeres en general a las mujeres más pobres. La crítica a este enfoque es la de ligar a las mujeres al empleo remunerado antes que un procedimiento de igualdad de oportunidades con relación al hombre.

Ante estas deficiencias, emerge el enfoque de género en el desarrollo (GED), la cual facilita la comprensión de las relaciones entre hombres y mujeres en los procesos de desarrollo. Se prioriza los intereses prácticos y estratégicos de género y el triple rol de la mujer. No obstante, Anderson realiza serios cuestionamientos a estos nuevos paradigmas.

Actualmente y como ***aporte científico del capítulo***, se identifica y describen las nuevas tendencias de las investigaciones del género en el desarrollo vinculada al contexto amazónico como:

(i) El uso de la categoría de *sistema de género*, la cual permite superar el análisis de hombres y mujeres cada uno por su lado (enfoque relacional), (ii) el *enfoque orientado a los actores sociales* que pone énfasis al protagonismo y toma de decisiones de los actores sociales dentro de una estructura, (iii) la *reelaboración de conceptos como el de poder* entendido como *poder de negociación*.

Otros enfoques identificados que se describen son: (iv) la *participación comunitaria* para lograr la conservación sostenible de los recursos naturales, vislumbrándose a las comunidades como recursos de organización, gestión, conocimiento, experiencia y capacidad. Se menciona la reciente tendencia de la disciplina antropológica, orientada a enfocar las transformaciones, los cambios y las rupturas que vienen experimentando los pueblos indígenas en la Amazonía peruana, que derivan del proceso de globalización. Desde esta óptica, la cultura deja de ser estática e inmutable y se le reconoce su carácter dinámico, cambiante e innovador.

El capítulo concluye enmarcando otras definiciones claves para la presente investigación como el de ruptura generacional, las relaciones interculturales y los vínculos que existen entre género y biodiversidad.

II. EL AREA DE ESTUDIO

2.1 Contextualización demográfica e Histórica

2.1.1 Información sociodemográfica de la zona de estudio

Los Awajún forman parte de la nación jíbara, uno de los grupos etnolingüísticos más numerosos de la Amazonía con un estimado de 150,000 personas. Ha sido clasificada en 5 grupos étnicos: Shuar, Achuar, Shiwiar, Wampis además de los Awajún; los cuales, a pesar de compartir un mismo tronco Idiomático y cultural, muestran diferenciaciones y especificaciones lingüísticas, prácticas sociales adaptadas a entornos ecológicos diversos, y relaciones sociales e institucionales propias (Espinoza, 1997).

Los Shuar del Ecuador habitan las zonas de los ríos Paute, Upano y Zamora. Los Achuar están ubicados en ambos lados de la frontera ecuatoriano-peruano en la región de los ríos Pastaza y Morona. Con relación a los Shiwiar viven en la región de los ríos Tigre y Corrientes en el departamento de Loreto y los Wampis se localizan en las provincias de Condorcanqui (Amazonas) y Alto Amazonas (Loreto).

Los awajún comprenden alrededor de 190 comunidades nativas diseminadas entre los ríos Cenepa, Nieva, Santiago, Marañón y Mayo. Políticamente los awajún están distribuidos en los siguientes distritos:

Cuadro N° 1 Distribución Política de las comunidades Awajún

Distrito	Provincia	Departamento
Aramango	Bagua	Amazonas
Imaza	Bagua	Amazonas
El Cenepa	Condorcanqui	Amazonas
Nieva	Condorcanqui	Amazonas
Huarango	San Ignacio	Cajamarca
San José de Lourdes	San Ignacio	Cajamarca
Barranca	Datem	Loreto
Cahuapanas	Datem	Loreto
Manseriche	Datem	Loreto
Moyobamba	Moyobamba	San Martín
Awajún	Rioja	San Martín

Fuente: Regan 2003.

Según los datos del Censo de 1993 eran 45,000 habitantes. No obstante, un estimado actual poblacional para los Awajún es de 60,000 habitantes (Regan 2003).

Denominación Indígena

En cuanto al significado del vocablo “*aguaruna*” existen varias explicaciones: Karsten (1935) plantea que equivale a la expresión “*gente de la floresta*”, pues el fijo “agua” en lengua indígena refiere a cierta palmera, pero palmera es *uwán*. Una segunda explicación propone que el término se origina de la fusión del vocablo hispano “agua” con el quechua “runa”, persona humana, por lo que el término significaría “*gente del agua*”.

Una tercera propone que proviene del dialecto quechua del río Pastaza, en el cual “awa” significa “arriba” y “runa”, “gente”, aludiendo a la “*gente de las alturas*” (Regan 1998).

En la actualidad la propia población indígena ha incorporado la autodenominación “awajún”.

2.1.2 Localización y Accesibilidad al área

Consideraremos en este estudio a la capital del distrito de Imaza (localidad de Chiriaco), como el *referente urbano* más próximo para acceder a las comunidades nativas awajún en estudio.

El acceso al ámbito de estudio se puede realizar desde Bagua Grande, tomando la ruta hacia Bagua, capital de la provincia del mismo nombre (ca. 45 minutos). Desde aquí se puede continuar en un vehículo de servicio público hasta la capital del distrito de Imaza que dista a 4 horas.

También es posible tomar un ómnibus directo desde la ciudad de Chiclayo hacia Bagua que dista a 6 horas en ómnibus interprovincial, tomando el desvío en el Reposo, siguiendo la ruta antes conocida como carretera de penetración Olmos - Marañón (Documental del Perú 1986), para llegar a la localidad de Chiriaco (Km. 322).

Desde Chiriaco a unos 30 minutos en dirección a Bagua, se encuentra Puerto Jayais. Desde ahí se sigue una trocha que une la carretera con el anexo de *Sukutín* (anexo de la CN de Wawas) que dista a 7 horas dependiendo del caminante.

La comunidad de Shushug dista a unos 45 minutos desde Chiriaco en automóvil. Para llegar a la Comunidad nativa de Nayumpim, hay que tomar movilidad desde Chiriaco hacia Puerto Pakuy (ca. 20 minutos). Luego se aborda el transporte fluvial correspondiente (peque peque) surcando el río Chiriaco por dos horas aproximadamente.

Políticamente, las tres comunidades awajún en estudio se ubican en el distrito de Imaza, provincia de Bagua, departamento de Amazona.

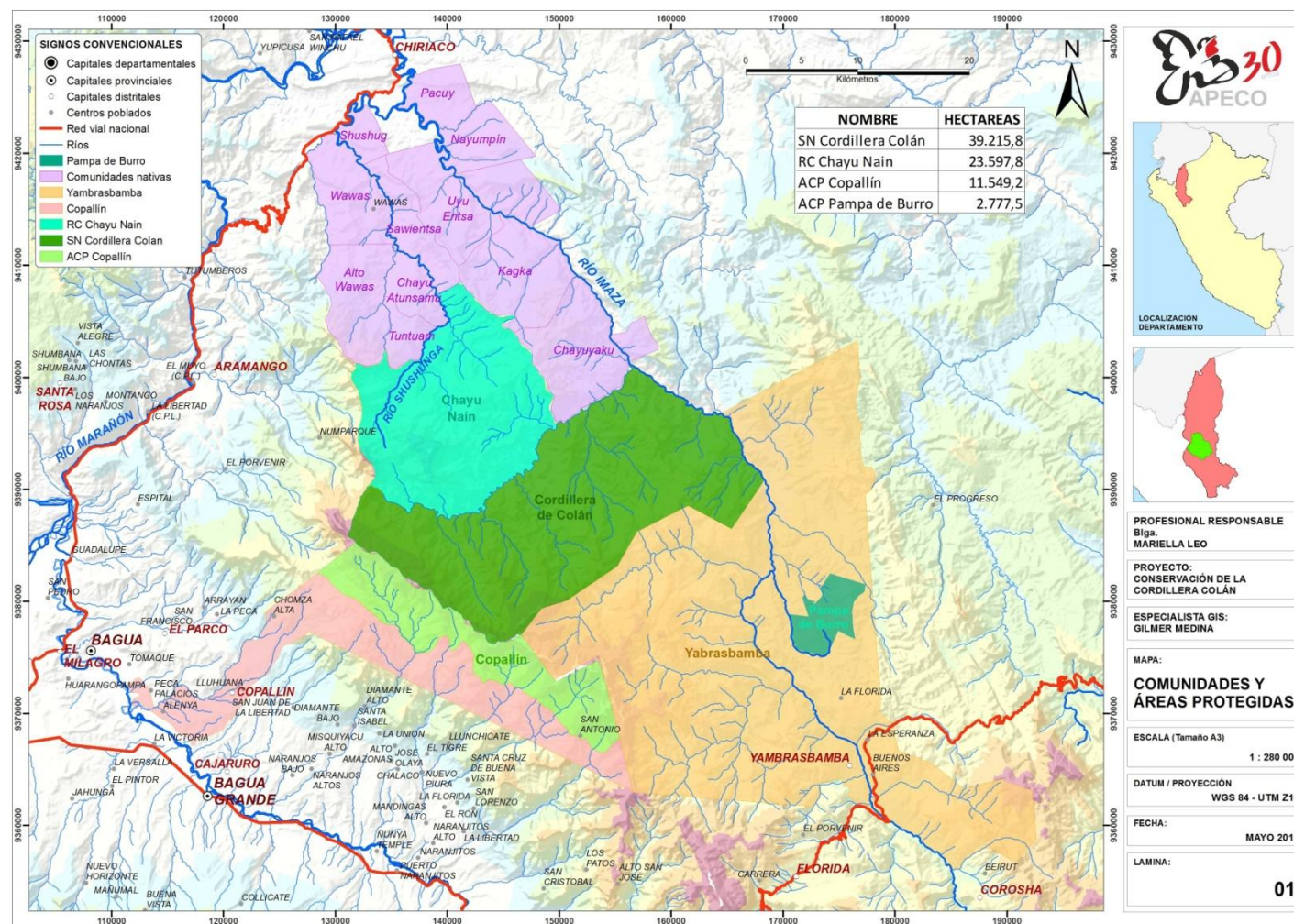


Figura.1: Comunidades de Nayumpim, Shushug y Sukutín, vecinas a la RC Chayu Nain.

Fuente: APECO. Datos proyección: WGS84/UTM Z18

Comunidad de Nayumpim

Con respecto a las coordenadas geográficas, la comunidad de Nayumpim se ubica aproximadamente entre los 78°15 20" longitud oeste, y 05°13 47" latitud sur. Altitudinalmente el territorio comunal se sitúa entre los 500 a 1227 msnm (metros sobre el nivel del mar).

Fue reconocida bajo resolución 254-OAE-ORAMS-11-1976 y la superficie asignada por titulación (Nº 8082-76/Resol. 4570-76-DGRA-AR) es de 3500 hectáreas y 2000mts². Tiene un anexo denominado Teesh, el cual se localiza entre los 78°14 57" longitud oeste y 05°14 37" latitud sur.

Comunidad de Shushug

En cuanto a las coordenadas geográficas, la comunidad de Shushug se ubica aproximadamente entre los 78°17 36.2" – 78° 20 11.1 longitud oeste, y 05°11 53.1- 5° 14 52.2" latitud sur, teniendo como referencia el Sistema UTM se ubica en la zona 17 entre las coordenadas 9'424,797 y 9'419,311 metros Norte y 795,284 y 800,028 metros Este.

Altitudinalmente el territorio comunal se sitúa entre los 350 a 700 msnm (metros sobre el nivel del mar).

Con relación a su situación jurídica la comunidad fue reconocida bajo resolución 229-OAE-ORAMS-11-1976 y la superficie asignada por titulación (Nº 0071-76/Resol.4537-76-DGRA-AR) es de 1128 hectáreas.

Está conformada por cuatro anexos: Shushug Centro, Pagki, Meente y Boca de Lobo.

Comunidad de Wawas

Las coordenadas geográficas en que se ubica la comunidad de Wawas son 78°20 47" longitud oeste, y 05°13 29" latitud sur. Altitudinalmente el territorio comunal se sitúa entre los 400 a 981 msnm (metros sobre el nivel del mar).

Respecto a la situación jurídica de la comunidad, fue reconocida bajo resolución 304-OAE-ORAMS-11-1975 y la superficie asignada por titulación

(Nº 0104-75/Resol. 2631-75-DGRA-AR) es de 5803 hectáreas y 6600mts de tierras rústicas.

Está conformada por cuatro anexos: Wawas Centro, Chinin, Betel Jayeis y *Sukutín*. Este último anexo se localiza entre los 78°17' 32" longitud oeste y 05°18' 37" latitud sur.

2.1.3 Datos Sociodemográficos

A continuación mencionaremos tanto los datos sociodemográficos del distrito de Imaza, relevantes para el presente estudio, debido a que las tres comunidades awajún se circunscriben políticamente a mencionado distrito, así como una referencia demográfica de las tres comunidades.

2.1.3.1 Referencia Demográfica Distrital

El distrito de Imaza pertenece políticamente a la provincia de Bagua. Fue creado el 25 de mayo del año 1984 por ley 23838. Lleva el nombre de la quebrada Imaza y tiene por capital a la localidad de Chiriaco, ubicada a la altura del kilómetro 342 de la carretera Olmos – Imaza.

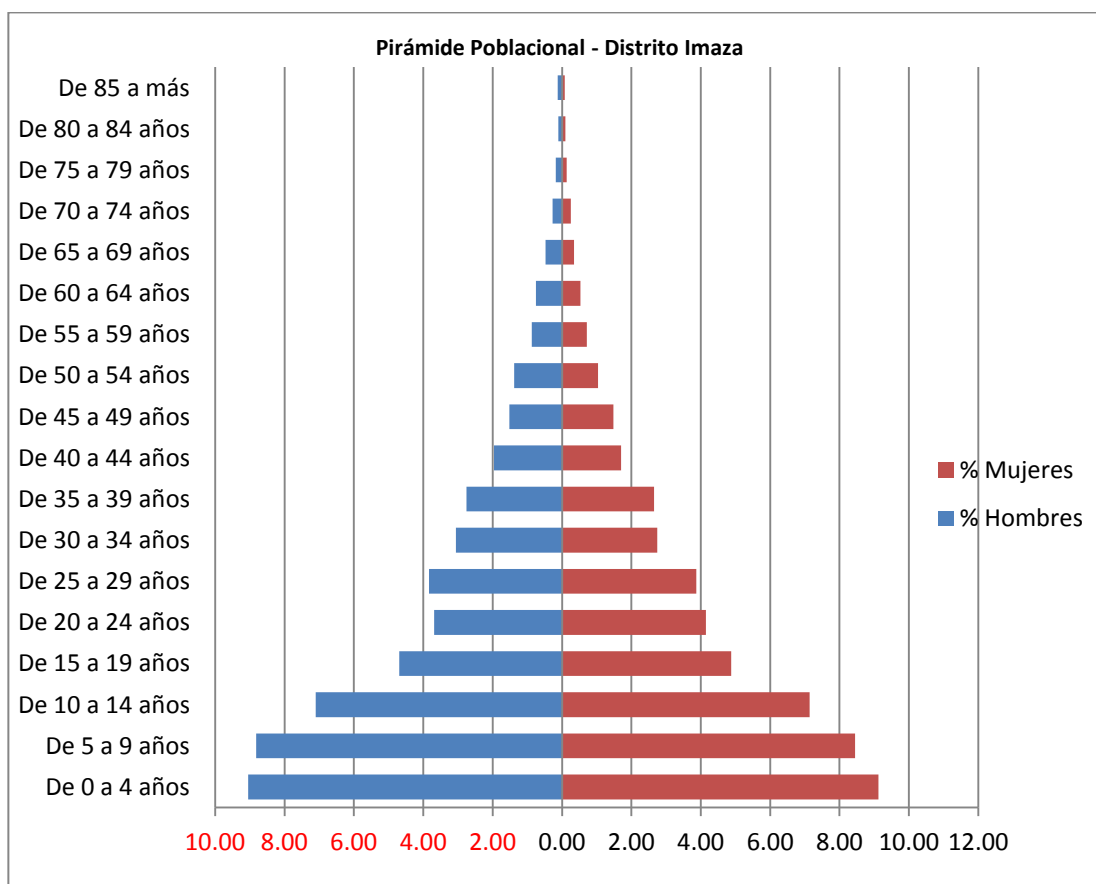
La población total del distrito es de 21, 409 habitantes (INEI, 2007). La población por sexo y edad se presenta en el siguiente cuadro:

Cuadro 2. Población del distrito de Imaza

Edades Quinquenales	Hombre	%	Mujer	%	Total
De 0 a 4 años	1937	-9.0	1953	9.1	3890
De 5 a 9 años	1887	-8.8	1809	8.4	3696
De 10 a 14 años	1,520	-7.1	1,528	7.1	3,048
De 15 a 19 años	1,004	-4.7	1045	4.9	2,049
De 20 a 24 años	790	-3.7	888	4.1	1,678
De 25 a 29 años	821	-3.8	828	3.9	1,649
De 30 a 34 años	654	-3.1	588	2.7	1,242
De 35 a 39 años	589	-2.8	568	2.7	1,157
De 40 a 44 años	419	-2.0	365	1.7	784
De 45 a 49 años	326	-1.5	317	1.5	643
De 50 a 54 años	295	-1.4	223	1.0	518
De 55 a 59 años	186	-0.9	154	0.7	340
De 60 a 64 años	161	-0.8	114	0.5	275
De 65 a 69 años	102	-0.5	74	0.3	176
De 70 a 74 años	59	-0.3	54	0.3	113
De 75 a 79 años	38	-0.2	28	0.1	66
De 80 a 84 años	22	-0.1	21	0.1	43
De 85 a más	26	-0.1	16	0.1	42
Total	10,836		10,573		21,409

Fuente: INEI: 2007. Elaboración Propia.

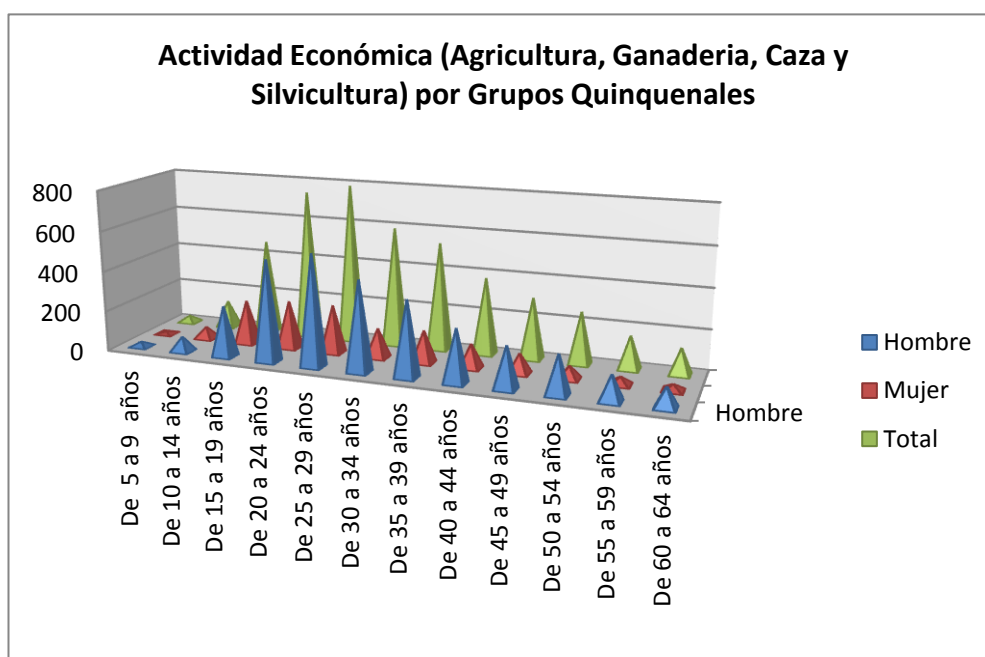
Figura N° 2. Pirámide Poblacional Distrito de Imaza



Fuente: INEI 2007. Elaboración propia.

Del cuadro presentado, la población de niños (0-9 años) y adolescentes (entre 10 y 19 años) representan respectivamente el 35.4% y 23.8% de los habitantes, mientras que los adultos (20-34) es el tercer grupo etáreo con 21.3%. La Población femenina representa el 49.3% mientras que la población masculina representa el 50.7% de la población total.

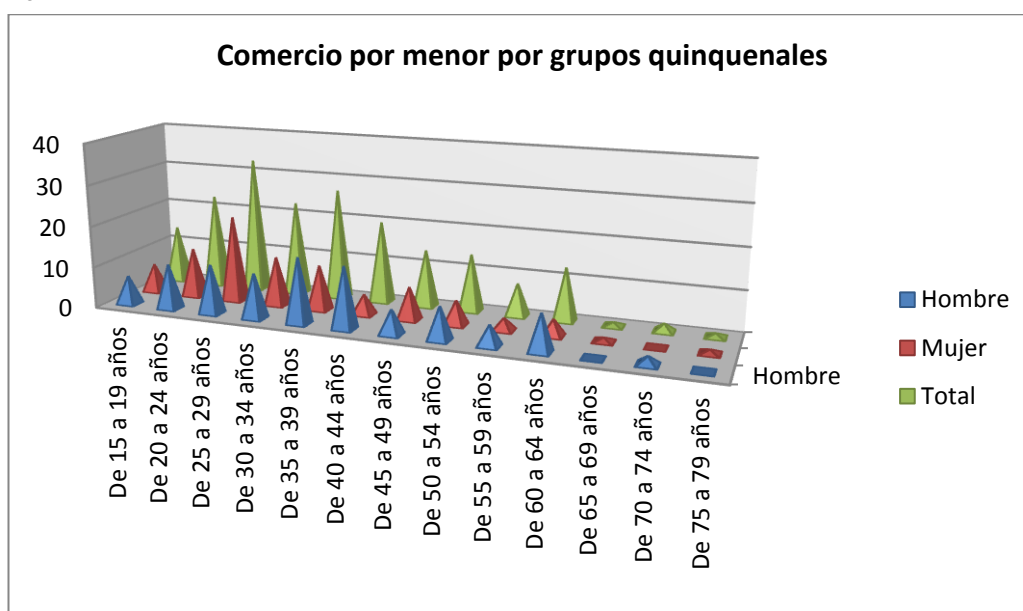
Figura N° 3. Actividad Económica (Agricultura, Ganadería, Caza y Silvicultura) por Grupos Quinquenales



Fuente: INEI 2007. Elaboración: este estudio.

Según el censo del año 2007, por lo menos 4569 personas entre los 15 y 64 años del distrito de Imaza se dedican a las actividades económicas como la agricultura, la ganadería y la silvicultura.

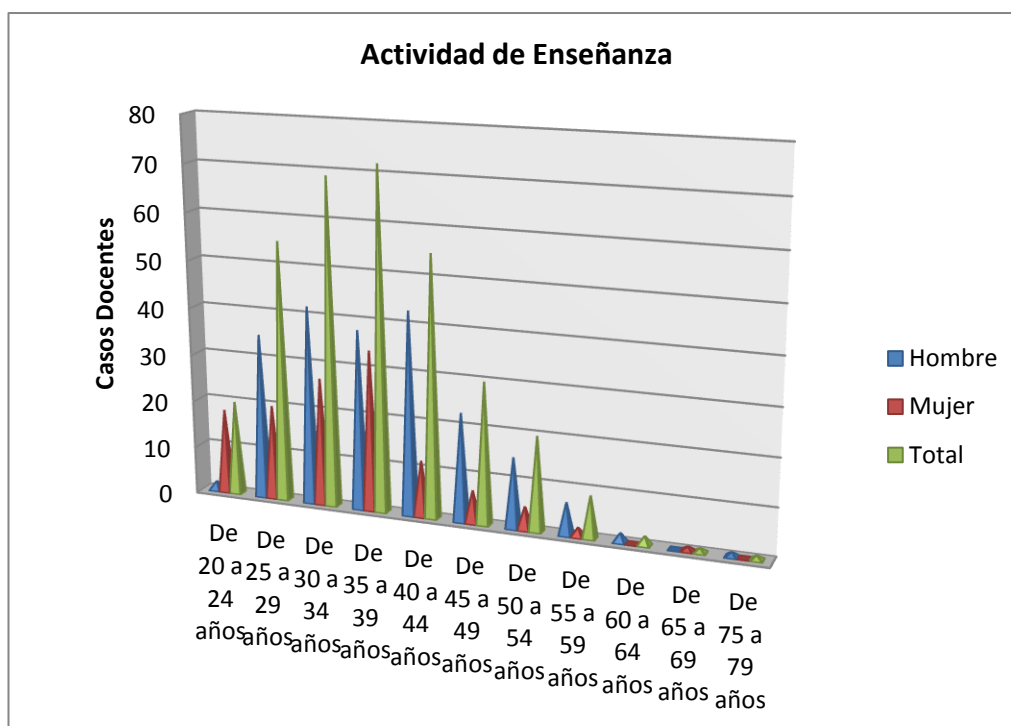
Figura N° 4. Comercio por menor por Grupos Quinquenales.



Fuente: INEI 2007. Elaboración: este estudio.

Por lo menos 199 personas mayores de 15 años están dedicándose al comercio por menor y 67 personas trabajan en restaurantes u hoteles. Hay una demanda en el rubro de la construcción con 54 personas mayores de 15 años.

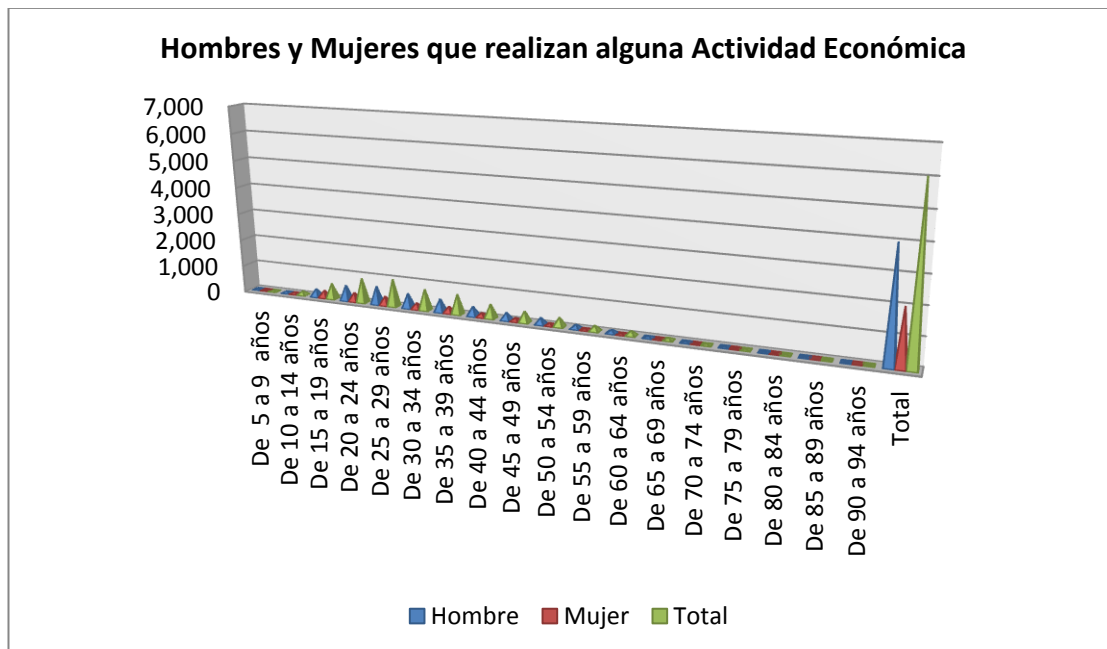
Figura N° 5. Actividad de Enseñanza.



Fuente: INEI 2007. Elaboración: este estudio.

Otro rubro significativo es la enseñanza resaltando el hecho de que 334 personas se dedican a esta actividad (208 varones y 126 mujeres).

Figura N° 6. Hombres y Mujeres que realizan alguna Actividad Económica.



Fuente: INEI 2007. Elaboración: este estudio.

Según el censo del 2007 (INEI) para el caso de la población total femenina mayor de 15 años, son 1962 mujeres (que representa el 37% de las mujeres entre 15 a 85 años) que realizan alguna actividad económica.

En este caso, el dato puede ser muy relativo, ya que hay que tener en cuenta que es la mujer la que se dedica mayoritariamente a las labores agrícolas, destinando a ello la mayor parte de su tiempo de trabajo.

Según el mapa de pobreza distrital del FONCODES del 2006, el distrito en estudio está considerado en situación de extrema pobreza.

A continuación detallamos el cuadro de nivel de pobreza por necesidades insatisfechas del distrito de Imaza:

Cuadro N° 3. Mapa de Nivel de Pobreza del Distrito de Imaza

Distrito	Pob. al 2005	Índice de carencias	Quintil del índice de carencias	% de la Población sin:			Tasa analf. mujeres	%niños	Tasa desnutrición
				Agua	Desagüe letrina	Electric.		0-12 años	
Imaza	24,646	0.9131	1	79%	3%	91%	25%	43%	65%

Fuente: FONCODES 2006

En Imacita existen 4 reservorios de agua pero ni en este centro ni en Chiriaco el agua es tratada. En los últimos años, lo que se ha incrementado es el número de viviendas con letrinas, instaladas por FONCODES a partir de 1997.

Actividades Productivas

El distrito cuenta con cerca de 56 mil hectáreas potencialmente agrícolas y más de 181 mil hectáreas para actividades forestales. Según datos del Censo Agropecuario de 1994, sólo se aprovecha el 19% de la superficie potencialmente agrícola, y sólo el 5% de las hectáreas potenciales para aprovechamiento forestal.

Entre los principales cultivos destacan el plátano, la yuca y el arroz. Los dos primeros directamente asociados a su dieta. En general, estos productos (sobre todo el plátano) se comercializan hacia la costa y al interior del distrito, fundamentalmente en los centros y comunidades más pobladas. En el distrito la comercialización hacia el exterior alcanza el 60% mientras que por ejemplo, en el distrito de Nieva esta cifra baja hasta el 30%.

Existen otros cultivos como cacao y, recientemente, café. En el caso del primero, se ha visto cómo sus plantaciones sucumbían a las enfermedades fúngicas (escoba de bruja y monilia) impactando negativamente en los ingresos económicos que obtenían con este producto. En el caso del café, se comercializan pequeñas cantidades.

En el distrito se identifican cinco centros importantes de acopio fundamentalmente para plátano, aunque también para madera, caña brava y

productos menores como cacao y café. Estos centros son: Tsamaren, Imacita, Chiriaco, Puerto Pakuy y Puerto Jayais, siendo estos dos últimos puertos próximos a las tres comunidades en estudio.

Foto N° 1. Comercialización de plátano, Shushunga, 2004



Fuente: G Seitz/APECO.

Salud

La cobertura de salud por parte del Estado se brinda a través de la Micro-red de Salud de Imaza, con 15 establecimientos de salud que atienden la porción norte del Distrito y la de Chiriaco, con 8 Establecimientos de salud que atienden la porción sur. Ambas Micro-Redes atendieron 27.730 adscritos en 2005.

Micro Red Chiriaco

Conformada por 8 establecimientos de salud, que estiman conjuntamente una población total de 10,378 habitantes.

Cuadro N° 4. Micro Red Chiriaco.

DISTRITO	ESTABLECIMIENTO	POBLACION
IMAZA	C.S.CHIRIACO	4166
IMAZA	P.S.SHUSHUG	705
IMAZA	P.S.WAWAIM	1044
IMAZA	P.S.PAKUY	625
IMAZA	P.S.YUPICUSA	713
IMAZA	P.S.SHIMPUENTS	742
IMAZA	P.S.WAWAS	1726
IMAZA	P.S.NAYUMPIM	657
Total Micro-Red		10378

Fuente: ASIS 2008 Centro de Salud Chiriaco.

Morbilidad

Las diez primeras causas de morbilidad general en la Micro Red Chiriaco registradas en el año 2007 son como sigue a continuación:

Cuadro N° 5 Causas de Morbilidad.

Grupos de Causas de enfermedad		Total			Femenino		Masc	
		Casos	%	T.M. x 1000	Nro	%	Nro	%
01	ENFERMEDADES INFECCIOSAS INTESTINALES	4195	20,04	366,57	2079	18,42	2116	21,93
02	HELMINTIASIS (B65 - B83)	3082	14,72	269,31	1525	13,51	1557	16,14
03	INFECCIONES AGUDAS DE LAS VIAS RESPIRATORIAS	2617	12,50	228,68	1367	12,11	1250	12,96
04	SINTOMAS Y SIGNOS GENERALES	1692	8,08	147,85	986	8,73	706	7,32
05	OTRAS INFECCIONES AGUDAS DE LAS VIAS RESPIRATORIAS	1471	7,03	128,54	768	6,80	703	7,29
06	SINTOMAS Y SIGNOS QUE INVOLUCRAN EL SISTEMA DIGESTIVO Y EL ABDOMEN	962	4,59	84,06	504	4,46	458	4,75
07	INFECCIONES DE LA PIEL Y DEL TEJIDO SUBCUTANEO	944	4,51	82,49	473	4,19	471	4,88
08	TRASTORNOS DE LA CONJUNTIVA	779	3,72	68,07	387	3,43	392	4,06
09	DERMATITIS Y ECZEMA (L20 - L30)	582	2,78	50,86	295	2,61	287	2,97
10	ANEMIAS NUTRICIONALES	426	2,03	37,22	252	2,23	174	1,80
11	TODAS LAS DEMAS CAUSAS	4186	19,99	365,78	2652	23,49	1534	15,90
TOTAL		20936	100,00	1829,43	11288	100,00	9648	100,00

Fuente: ASIS 2008 Centro de Salud Chiriaco.

Las enfermedades infecciosas intestinales constituyen la primera causa de morbilidad, constituyendo el 20% de mujeres las que se enferman por esta patología y correspondiendo a un 22% en la población masculina. Le sigue en frecuencia las helmintiasis y las infecciones agudas de las vías respiratorias.

La ocurrencia de las dos primeras patologías constituye un patrón característico en todos los establecimientos de salud del Distrito.

En los Puestos de Salud Pakui y Nayumpin existe un índice parasitario anual mayor en comparación al del Centro de Salud Chiriaco; por lo que faltaría incrementar las medidas de prevención en dichas comunidades.

Educación

Respecto al ámbito educativo distrital, según datos proporcionados por la Unidad de Gestión Educativa Local (UGEL) de Bagua, existen 11 centros educativos de nivel inicial, 103 centros de nivel primario para menores y 1 para adultos. Asimismo existen 15 centros de nivel de secundaria para menores y 2 para adultos. Así mismo, existen 2 centros educativos ocupacionales (Yupicusa y Nazareth) y un instituto superior tecnológico (Tsamajain en Chiriaco).

Desplazamiento

En el ámbito de la Micro-Red Chiriaco se realizan desplazamientos los días domingos hacia la capital del distrito por parte de los pobladores awajún, quienes venden sus productos agrícolas y aprovechan para realizar sus compras y abastecer de esta forma a sus respectivas unidades domésticas. Durante los meses de diciembre a Mayo este tipo de desplazamiento disminuye debido al incremento de las lluvias.

Respecto a la población colona⁽²²⁾ en la localidad de Chiriaco, las personas migrantes provienen de los departamentos de Lambayeque, Cajamarca, la Libertad y de Amazonas (Bagua Chica y Bagua Grande), la misma que se dedica al comercio de abarrotes, ropa y combustible, actividad ganadera y maderera, transporte, restaurantes y hospedajes.

22 El asentamiento de colonos coincide con la presencia militar del Estado, en su afán de dar seguridad a su frontera norte, a partir de la década del cuarenta. La procedencia de la primera oleada es de origen Loretano y San Martinense. En cambio, los migrantes actuales provienen de Piura y Cajamarca. (Gualart, 1997: 76)

2.1.3.2 Datos Demográficos de Tres Comunidades Awajún

Se cuenta con información sobre las Comunidades Nativas aguarunas, especialmente aquellas vecinas a la Reserva Comunal Chayu Nain. Sin embargo, mencionada información (Guallart 1981, INEI 1994, Espinoza 1997), presenta ciertas dificultades para el análisis de la demografía de las poblaciones awajún vecinas a la mencionada Área Natural Protegida, debido a los diferentes métodos empleados y a la dificultad de acceder a algunas comunidades y anexos alejados.

La población de Shushug tiene una alta tasa de crecimiento poblacional (9.1%), entre 1980 y 1993. Este crecimiento poblacional no se explica basándose sólo en la natalidad, sino por ser esta comunidad receptora de migraciones de población aguaruna, a través de los clanes familiares. Estas migraciones se produjeron porque la Comunidad de Shushug se encuentra vecina a la carretera Bagua Chica - Chiriaco - Imaza, importante para el comercio de productos.

A partir del año 94 se observa una disminución significativa del crecimiento, siendo que la tasa anual se encuentra en valores atribuibles exclusivamente a la natalidad. Esto se explica en función que la mayoría de los terrenos cultivables de la comunidad de Shushug tienen ya posesionarios o están ocupados, situación que dio origen a la creación de la C.N. de Sawientsa. Por otro lado, la disminución de la población de Nayumpim en el periodo 1980-93 se atribuye principalmente a la migración de comuneros a los terrenos de lo que hoy es la Comunidad de Uyuentesa.

Según información demográfica proporcionada por los puestos de salud de Wawas, Shushug y Naympim se ha elaborado un estimado poblacional al 2007, que en conjunto llegan a un total de 2160 habitantes, tal como se detalla a continuación:

Cuadro N° 6. Censo Local Micro Red Chiriaco

COMUNIDAD NATIVA Y ANEXOS	POBLACION Censo de Salud 2007
Wawas	950
Wawas	357
Wichin	155
Chinin	131
Sukutín	86
Betel Jayais	221
Shushug	751
Shushug	366
Meente	179
Boca de Lobo	68
Pagki	138
Nayumpim	459
Nayumpim	239
Teesh	220
TOTAL	2160

Fuente: Puestos de Salud de Wawas, Shushug, Nayumpim, ASIS Imaza 2008.

Ingresos Económicos

La mayoría de los pobladores obtienen sus ingresos económicos de la venta de productos agrícolas, como el cacao y el café en las comunidades limítrofes con la Reserva Comunal Chayu Nain, y la venta de plátanos en la zona de carretera. Cabe resaltar que la venta de cacao y café no es permanente sino solo estacional, ya que solo se realiza en tiempo de cosecha que generalmente es entre abril y agosto. En el caso del plátano, este es un cultivo que se produce durante todo el año, permitiendo que la población en promedio venda entre 100 y trescientas unidades quincenalmente, constituyendo la base de su economía. Sin embargo, las personas también tienen otros ingresos.

El rubro de salario como empleado, implica casi exclusivamente a personas que prestan servicios como profesores de escuela, del programa de alfabetización, animadores del programa no escolarizado de educación

inicial PRONOEI, entre otras similares. Asimismo, algunas personas que perciben otros ingresos manifiestan que éstos proceden de su trabajo como peones eventuales en el caso de los varones y como empleadas domésticas que realizan por meses principalmente en las ciudades de Bagua, Jaén y Chiclayo*. Adicionalmente, algunas personas también perciben ingresos por la venta de sus animales domésticos, principalmente de pollos.

Fecundidad y Mortalidad

Según Información del INEI, señala que el Pueblo Awajún en general (incluye los distritos de Imaza y San José de Lourdes y las provincias de Condorcanqui, Alto Amazonas y Moyobamba) presenta una tasa de fecundidad de 8.8, algo mayor que la del promedio indígena amazónico (7.9) y cerca del triple de este indicador a escala nacional (3.4) (Espinoza 1996).

Cuadro N °7

Número de Hijos(as) en Promedio (excluyendo a las personas solteras)		
Descripción	Casos	Número
Número de hijos vivos	64	5.1
Número de hijos fallecidos	64	0.9
Total	64	4.2

Elaboración: APECO/RTello 2005.

En el ámbito local se hizo un sondeo a partir de la muestra tomada sobre 65 familias en las comunidades awajún de Sawientsa, Shushug y el anexo de Sukutín de la CN de Wawas (cuadro N° 5, año 2005) encontrándose que el número de hijos en promedio de cada pareja es de 5, pero con una dispersión considerable (MAX=15, MIN. =0) en consecuencia el núcleo familiar promedio se estimo en 7+- 1 personas.

* El salario como empleadas domésticas de las jóvenes Awajún en las ciudades, generalmente es como sigue: En Bagua perciben entre S/. 80 y 100 mensuales, en Jaén de S/. 120 a 150, y en Chiclayo entre S/. 180 y 200 mensuales.

Foto N° 2 Niños Awajún



Fuente: G Seitz/APECO. 2004.

Según el sondeo mencionado, se deduce que la unidad familiar de la generación anterior estaba conformada por 8.6 personas, y la actual por 7.1, eso nos da una disminución de 1.5 personas en el número de integrantes del núcleo familiar. Por otro lado, si el número de personas fallecidas promedio en la generación anterior era de 1.8 y ahora es de 0.9, esto indica que hay una reducción de 0.8. En total, existiría una disminución de 0.7 en el número de integrantes del núcleo familiar, indicando que el tamaño del núcleo familiar se está reduciendo ligeramente con el tiempo.

En las comunidades limítrofes con la Reserva Comunal Chayu Nain, el índice de mortalidad poblacional es menor que en la comunidad de carretera (Shushug), y su índice de natalidad es mayor. Esto significa que las comunidades limítrofes con mencionada Reserva Comunal tienen una tendencia al crecimiento poblacional mayor que la comunidad de carretera (Tello 2005).

Salud

Las tres comunidades cuentan con postas de Salud. No obstante los moradores del anexo de Sukutín tienen que trasladarse hacia Wawas Centro para atenderse en la posta que dista a 4 horas caminando.

Foto N° 3 Puesto de salud de la comunidad de Nayumpim



Fuente: G Seitz/APECO. 2005.

La siguiente tabla muestra los cuadros de morbilidad más frecuentes, y no solo de las enfermedades agudas sino también de las dolencias crónicas que aquejan a la población de las comunidades de Shushug, Sawienta y Sukutín.

Cuadro N° 8

Enfermedades más frecuentes (por grupos de edad) 2005				
Enfermedad o Dolencia	Porcentajes (%)			
	Niños	Jóvenes	Adultos	Ancianos
Infecciones respiratorias	58.7	33.3	9.7	2.7
Diarreas, mal del estomago	40.0	24.2	13.9	1.4
Huesos y articulaciones	0	6.1	44.4	79.7
Dolores corporales varios	0	1.5	23.6	13.5
Dolor de cabeza, mareo	0	25.8	4.2	0
Otra enfermedad	1.3	9.1	4.2	2.7
Total	100%	100%	100%	100%

Elaboración APECO/R. Tello (2005)

Los niños padecen principalmente de infecciones respiratorias y diarreas, probablemente por la falta de agua potable, mientras los jóvenes se quejan mayormente por dolores de cabeza y mareos asociados a la preocupación y la tensión nerviosa derivada de problemas relacionados a los estudios, específicamente por la voluntad de estudiar para mejorar su situación socioeconómica pero sin contar con el apoyo financiero por parte de sus padres para poder cumplir con tal propósito, situación que se torna

problemática y frustrante. Los adultos y ancianos padecen de reumatismo y dolencias corporales, cuyo porcentaje es significativamente alto.

En el caso de otras enfermedades y dolencias que aquejan a la población, éstas se refieren mayormente a casos de anemia, tifoidea, dengue, gastritis y úlceras, y cuadros de fiebre en general derivados de complicaciones múltiples (Tello 2005). Entre las enfermedades más frecuentes registradas en la comunidad de Nayumpim tenemos las lras, cólicos parasitosis y tuberculosis.

2.1.4 Etnohistoria Awajún

Para remitirse al proceso histórico awajún, hay que considerar que, durante el período colonial, se usaba el término genérico “Jíbaro”, sin embargo; a partir del siglo XIX, se iba diferenciando los sub-grupos como los Aguaruna y Huambisa. Son pueblos que los conquistadores españoles llamaron *xíbaros*, la x antiguamente se usaba para el sonido de *sh*. *Jíbaro* es una derivación de la palabra *shiwari* o *shuwar*. Añadieron la o final para castellanizarla. Más tarde la x se convirtió en j (Regan 2003).

2.1.4.1 Reseña Prehispánica

A pesar de los diversos estudios arqueológicos realizados en el Perú, es poca la información acerca de las regiones ocupadas por los awajún desde el punto de vista arqueológico. Entre las dificultades que han impedido las exploraciones arqueológicas tenemos por ejemplo, la dificultad de localizar los sitios prehistóricos dentro de la selva, por la falta de mapas apropiados y el fuerte deterioro de los materiales arqueológicos debido al clima.

Son dos las investigaciones arqueológicas realizadas en tierras habitadas por jíbaros. Así tenemos el estudio realizado por Harner (1972:13) en el río Upano del Ecuador y la investigación de Deboer (et al. 1977: 9) en el río

Huasaga en territorio Peruano (Brown, 1984: 22). Ambos estudios no dan luz acerca del origen de la cultura Jíbaroana.

No obstante, evidencias arqueológicas demuestran una ocupación previa del territorio que actualmente ocupan los awajún, por una cultura de mayor complejidad tecnológica (Guallart, 1990); aunque ésta no muestra vinculación alguna con los awajún.

El asentamiento poblacional de éstos se habría efectuado pacíficamente²³ sobre un territorio deshabitado. Aunque no hay información precisa sobre su procedencia, se especula que el pueblo awajún proviene de los Andes del Ecuador y su presencia en la zona que actualmente ocupa (Provincias de Bagua y Condorcanqui) se remonta a unos 1200 años, aproximadamente (Guallart, 1997).

Es posible establecer 2 canales de relaciones de los Jíbaros hacia la costa del Pacífico. A partir de evidencias lingüísticas es posible reconstruir un canal desde el oriente de la selva ecuatoriana hasta el golfo de Guayaquil (Whitten, 1976 en Tello 2001). Por otro lado desde la zona de residencia de los Jíbaros ubicada en el norte de la selva peruana, hacia la costa de Lambayeque” (Tello 2001). Este último es reconstruido por el análisis comparativo de mitos, Iconografía²⁴, restos arqueológicos y crónicas o fuentes primarias²⁵ que evidencian posibles situaciones de contacto entre Jíbaros y Mochicas.

23 Al respecto José María Guallart, señala que no parece haberse dado algún tipo de invasión violenta por parte de los Aguarunas hacia la zona que hoy habitan, prueba de ello es que los Duwik muun no han conservado ni rastros de enfrentamientos que se hubiesen suscitado por este motivo. (1990: 35)

24 Con relación a este tema Regan menciona: “*La cultura Jíbara podría ayudarnos a entender mejor algunas tradiciones mochicas, y la iconografía Mochica podría abrirnos una ventana a la historia de los Jíbaros*” (1999: 44)

25 Al respecto José M. Guallart tomando como referencia los escritos de Palomino; aduce que: “*El mismo Diego Palomino anota la costumbre de cazar venados con red que tanto impacto la memoria de los viejos(Awajún)al emplearse contra ellos en la guerra de emboscada de los Iwas. Pudiera añadirse a todo esto el hallazgo de algún instrumento de cobre tipo Tumi, en las mismas tierras del Cenepa*” (1990: 50).

Se desconoce la naturaleza de las relaciones que hubiesen mantenido los awajún con la etnia de los Chachapoyas, los que ocupaban las zonas altoandinas de lo que hoy son las provincias de Utcubamba y Bagua y parte sur del departamento de Amazonas.

Las repercusiones suscitadas por el contacto con el Incario fueron mínimas; debido a los vanos intentos del ejército de Huayna Cápac por someter a los Jíbaros, ante "*lo accidentado del relieve, ríos impetuosos, lluvias intensas, y sobre todo el carácter bélico de los Jíbaros*" (Cieza de León 1551 en Guallart 1990). No obstante, los Incas lograron conquistar poblaciones de habla Jíbaroana de la región andina, asimilándolos al mundo quechua (Brown 1984).

A mediados del siglo XVI los aguarunas ya dominaban el curso del Marañón hasta el pongo de Manseriche, incluyendo las cuencas del Cenepa, Santiago y gran parte del río Chiriaco y Nieva. Por el oriente mantuvieron una relación bélica permanente con los Zapparos, Maynas y Chayahuitas; estando además sujetos a los imprevistos ataques de los piratas fluviales de origen cocama, cocamilla y omaguas (Guallart 1990).

2.1.4.2 Periodo Colonial.

Al hablar de "contacto" estamos refiriéndonos a la penetración y establecimiento de entidades hispanas en las distintas regiones que conforman la Amazonía peruana durante los siglos XVI y XVII.

El contexto puede ilustrarse a través de la planificación y concretización de grandes empresas que tenían como objetivo conquistar nuevas regiones, así como el sometimiento y reducción de los nativos que habitaban en las mismas.

Una de las primeras entradas sobre territorio jíbaro fue dirigida por Juan Porcel de Padilla en 1535, quien funda al año siguiente "Jerez de la

Frontera” (provincia de Chiquimayo), la que abandona por auxiliar a Pizarro en las Salinas. La llegada de Pedro la Gazca, Presidente de la Audiencia, en 1540, impulsó la realización de expediciones de mayor envergadura hacia la región de los Jíbaros.

En abril de 1549 se realizó la expedición de Benavente, quién acompañado de 150 hombres y algunas piezas de artillería, penetra los Andes hasta las cabeceras del Paute y Upano, encontrando en su avanzada casas dispersas que indicaban su arribo a tierra de Jíbaros. Estos últimos huyen refugiándose en el bosque e incendiando sus casas para no dejar aprovisionamiento a los españoles (estrategia tierra calcinada).

Luego Benavente emprende la retirada, ante las intensas lluvias, picaduras de isulas y el deterioro de los arneses. En el trayecto se encuentra con Mercadillo, fundando juntos la ciudad de Zamora de los Alcaldes.

En este mes Palomino⁽²⁶⁾ encabezó la expedición Chuquimayo, durante la cual se fundó la ciudad de Jaén de Bracamoros, en la confluencia de los ríos Chinchipe, Marañón y Utcubamba (Guallart, 1990: 75).

En 1557, tras fundar las ciudades de Valladolid y Loyola (hoy Ecuador), la expedición encabezada por Juan de Salinas Loyola se internó por zonas despobladas hasta llegar al río que denominó Santiago, por el día de su descubrimiento.

Luego llega al río Marañón, y asciende hasta la desembocadura del río Numpatkaim, donde funda la ciudad de Santa María de Nieva, en honor del virrey Conde de Nieva.

26 Después de fundar Jaén de Bracamoros, Benavente se dedica a explorar toda la extensa gobernación, producto de ella elabora un registro detallado sobre una amplia gama de pueblos como los Chirinos, Copallines, Lomas, Aconipas, Bagua, Yoroca y gente del Marañón. Sin embargo –como alude Guallart- Palomino no habría incursionado en los centros donde vivían los Aguarunas alejados de los ríos, aun del Marañón. Las dos encomiendas establecidas allí no fueron sometidas, y como lo señala el informe de 1581: “es gente de Behetría y no están reducidos...” “... están por reducir como los demás...” “...la selva no tiene doctrina porque son indios que han estado mal pacíficos...” (tomado de Guallart, 1990: 75-76).

En comparación con las dos anteriores, de Benavente y Palomino, esta última expedición ⁽²⁷⁾ parecería haberse desarrollado de forma pacífica; expresando Salinas ⁽²⁸⁾: *“en Nieva hubo poco trabajo para conquistar”* (Guallart 1990). Guallart sugiere que esta situación anómala se explicaría en la personalidad misma del español, quien dio un trato justo, respetuoso y de no abuso a los Jíbaros, con quienes habría realizado intercambio de oro por cuchillos y machetes. Así mismo resultaba ventajoso para los Jíbaros contar con la protección de los españoles ante los embates de los piratas Canoeros, Omaguas y Cocamas, con quienes sostenían enfrentamientos anteriores a la llegada de los hispanos.

Esta situación se revirtió luego del hallazgo de las minas de Cangaza, por Simón Carvajal, y las minas de oro de Zaruma y Ayambis, en zona Shuar (Ecuador) en 1574: la codicia de los españoles se tradujo en el maltrato a los nativos, restableciéndose el servil sistema de la mita, que a la postre generó *“(...)serias rupturas y conflictos en las relaciones interculturales, (...) alrededor del año 1600 se produjo un gran levantamiento de los Jíbaros en Logroño, arrasando con el poblado”* (Brown 1984).

Luego se sucedieron una serie de expediciones como la de Pedro de Vaca (1641), el P. Juan Lorenzo Lucero (1682), Jerónimo Vaca de Vega y Pedro de Bustamante (1688) y por último el P. Francisco Viva acompañado de los P. Enrique Richter, Gaspar Vidal y Juan de Narváez en el año de 1691. Estas expediciones no tuvieron resultados significativos, lo que motivó la prohibición virreinal de realizar nuevas entradas a los territorios Jíbaros (Maroni 1988).

27 Lo que llama la atención particularmente en esta expedición es que los bravos Jíbaros que mostraron resistencia a Benavente e hicieron dejar su reducción por imposible a Palomino, no pusieron oposición alguna a Juan Salinas ni a su ocupación y repartimiento de tierras entre sus españoles (Guallart, 1990).

28 Salinas al inventariar los recursos de su gobernación describe *“las gentes son de Behetría (no tienen jefes de tribu) aunque sujeta cada parcialidad a su cacique con el cual se solían juntar para hacer la guerra e ir a hurtar y cortar cabezas de los que eran sus enemigos. El cacique no lo es por herencia, sino el más cruel, muerto el que los acaudillaba”*. Luego de 10 años de su entrada aduce: *“se han reducido a pueblos formados, cada pueblo tiene su iglesia con sus ornamentos. Tienen casa de cabildo (concejo) y sus alcaldes y regidores que detienen a los indios que hacen delitos y los llevan a juzgar a esta ciudad de Santiago”* (tomado de Guallart, 1990: 81), Premisa que ilustra la imposición de patrones organizacionales ajenos a los reducidos.

Con el objetivo de medir la curvatura de la tierra en la línea ecuatorial, pasando por Loja, Jaén y los ríos Utcubamba, Chinchipe y Marañón, en 1743 se realizó una expedición científica encabezada por el astrónomo francés Carlos María La Condamine, la cual en algunos tramos de recorrido por zona aguaruna fue ayudada y escoltada por indígenas, sin haber sido atacados (Ballesteros 1958 en Tello 2001).

En 1799 se realizó otra expedición a cargo de Alejandro Crespo y Cassaux, y al parecer, Alejandro Von Humbolt recorrió parte de la zona aproximadamente en el año 1803.

Por otra parte, en la zona andina (valles del Marañón y Utcubamba) se desarrollaron las haciendas y estancias derivadas de las encomiendas, especialmente aquellas dedicadas al cultivo de coca, algodón, tabaco y caña de azúcar, destacando las propiedades de las órdenes religiosas de los dominicos, agustinos, mercedarios y franciscanos. Los grupos sociales andinos, producto de las reducciones, desarrollaron mayormente producciones para el autoconsumo, con algún pequeño margen para intercambio local. El centro administrativo fue Chachapoyas, donde residían las familias terratenientes hispanas y criollas.

2.1.4.3 La República

El departamento de Amazonas fue creado por ley el 21 de noviembre de 1832, durante el gobierno del General Gamarra. En 1850 se dan los primeros intentos serios de romper la separación del espacio andino del amazónico, buscando salidas hacia la selva y favoreciendo la migración interna (Marcelo 1994).

El gobierno peruano en 1865, establece una colonia agrícola en Borja, la cual fue destruida un año después por un ataque Awajún y Huambisa (Mora y Zarzar 1997: 75).

La explotación del caucho (1880 - 1914) no fue muy trascendente en el pueblo Indígena awajún en comparación con otros grupos nativos de la amazonía peruana. No obstante, durante el *boom* del jebe a fines del siglo XIX, algunos "caucheros" se asentaron en el río Marañón, estableciendo puestos en las comunidades de Nazareth, Tuntungos, Numpatkaim y Wabico; generando principalmente significativas influencias en torno al sistema de crédito y la adquisición de productos manufacturados (Tello 2001).

En 1904, cansados de los continuos abusos, los awajún organizaron una campaña mediante la cual eliminaron totalmente los puestos de caucheros en la zona (Guallart, 1997).

El fin de la época del caucho afectó seriamente la economía de los hacendados amazonenses, pues habían invertido fuertemente en dicha empresa. Esto motivo la migración parcial de las familias terratenientes, lo cual aparentemente jugó en favor de la vigencia comunal. Hacia el año 1925 se estableció un grupo de misioneros nazarenos.

En los años 30 se construyó la carretera Chachapoyas-Balsas-Cajamarca, estableciéndose, además, el servicio aéreo. No obstante; recién en la década del 60 las hoy provincias de Bongará, Utcubamba y Bagua comienzan a romper su aislamiento con el resto del país, al conectarse a la carretera Olmos-Marañón y a la Marginal de la Selva.

El estado Peruano promovió la colonización del cauce del Marañón por parte de personal militar, como un medio para asegurar la frontera norte. En 1946 los primeros licenciados se instalaron en pequeñas parcelas próximas a las guarniciones militares (Rivera 1982). Ello derivó en la venida de colonos amazonenses y de otros departamentos como Cajamarca y Piura.

En 1947 ingresa en escena el Instituto Lingüístico de Verano (ILV); Institución que celebró un convenio con el gobierno peruano, encabezado en

ese entonces por el General Manuel A. Odría, para “*educar a los nativos y traducir la Biblia a la lengua Awajún*”.

En 1949 los jesuitas establecieron sus misiones en la zona y en 1954 las misioneras del *Sagrado Corazón* establecen una escuela e internado con valor oficial para niñas (Guallart 1997: 139).

En 1956 se fundó el pueblo de Aramango, lo que implicó el desalojo de la población aguaruna que allí vivía. Dos años después se funda el caserío El Muyo (Guallart 1997).

La primera Ley de Reforma Agraria, promulgada en 1964, intensifica la presencia militar en la zona, mediante los Proyectos de Colonización Militar y el otorgamiento de tierras a título gratuito a algunas instituciones (Universidad de Lambayeque) y personas naturales con influencias.

En 1967 se funda el poblado de Nueva Nazareth.

La reforma agraria impulsada por el Gobierno Militar del Gral. Velasco Alvarado (fines de los 60 a inicios de los 70) sirvió para lograr el reconocimiento legal de muchas de las comunidades campesinas de la zona andina.

La promulgación de la Ley de Comunidades Nativas en 1974 significó el inicio de una etapa distinta para las comunidades nativas. En esta norma se reconoció al indígena amazónico como peruano pleno.

Asimismo se introdujo un nuevo tipo de organización, basado en una junta directiva comunal encabezada por un jefe elegido, en desmedro de la organicidad tradicional basada en el liderazgo eventual.

Simultáneamente la construcción del oleoducto Nor-Peruano significó una nueva vía de colonización.

Los conflictos limítrofes con Ecuador en 1981 y 1994-95 impulsaron sin demasiado éxito, nuevas migraciones. Actualmente la mayoría de las CCNN Aguarunas están tituladas o en avanzado proceso de titulación.

2.1.4.4 Referencia Histórica de Tres Comunidades Awajún

Comunidad Nativa de Shushug

Debido a las constantes interacciones antagónicas motivadas por acusaciones de brujería, rapto de mujeres entre otras; numerosas familias awajún optaron por desplazarse hacia otras zonas para disipar las tensiones sociales.

Concretamente para el caso de la Comunidad Nativa de Shushug, el Señor Shamui Esamat y el Señor Shuwi que habitaban en la zona de Apajít y Atsakus respectivamente, por tensiones en sus lugares de origen decidieron desplazarse hacia Yupikusa.

Posteriormente el Sr. Esamat junto al Sr. Tsamajain -quienes establecieron alianzas intercambiando parientes para el matrimonio- se dirigieron hacia Sukutín, atraídos por la abundancia de recursos naturales y por la ausencia de pobladores en la zona.

En el año 1952 se establecen los primeros pobladores en la zona del Shushug, entre ellos los Sres. Nampag, Shuwi, Jintash y Esamat; con sus respectivas esposas e hijos. Al año siguiente, el Sr. Nampag (primer Apu) en coordinación con el Sr. Daniel Danducho – primer profesor awajún formado por ILV- establece la escuela primaria.

En cuanto a la titulación de la comunidad de Shushug, se consolida gracias a las gestiones realizadas, en su momento por el padre José María Guallart, el perímetro otorgado abarcaba 600 hectáreas aproximadamente (Espinoza, 1997: 9). La población inicial aumenta considerablemente con el tiempo y el

conflicto por la tenencia de la tierra se exagera con algunos colonos, por lo que en el año 1982 se optó como estrategia indígena “la ampliación del terreno comunal”, hasta Boca de Lobo.

Luego de una disputa con el colono Valdivia, se consiguió la prolongación solicitada a 1000 hectáreas, lo que significó el surgimiento de dos nuevos anexos: Boca de Lobo y Pagki respectivamente, las cuales fueron habitadas consecuentemente por comuneros del actual Shushug Centro.

Este momento es trascendental en la historia comunal ya que se genera una *cohesión grupal de carácter pragmático* la cual se fortalece a raíz de la escasez de recursos y aumento poblacional, solicitándose nuevamente en el año 1992 otra posible ampliación, la cual fue denegada.

Sin embargo, ante la adversidad del sistema y la necesidad, las poblaciones diseminadas tanto en Shushug Centro como en sus respectivos anexos acordaron— sea esta como iniciativa propia o recomendaciones exógenas — empadronar 40 comuneros, que se solicitaba como requerimiento para titular una nueva comunidad. Esta acción trajo consigo el surgimiento de una nueva comunidad que fue denominada localmente como Sawientsa.

Comunidad Nativa de Nayumpim

Por los constantes enfrentamientos interfamiliares suscitados a raíz de acusaciones de brujería en la zona de Tundusa – Provincia de Condorcanqui- algunos miembros de la familia Wampagkit se desplazaron hacia Cashiyaku, ubicado a la altura del río Condorcanqui.

Posteriormente fueron asentándose en Yunkupe, Inayo y Wawas. Por problemas similares se trasladaron hacia terrenos de lo que hoy es la Comunidad Nativa de Nayumpim que en su momento se encontraba deshabitada.

El término Nayumpim en lengua awajún alude a la carachama, lo que hace suponer que este recurso abundaba en la zona durante el asentamiento de la familia Wampagkit.

En el año 1970 se establece la escuela teniendo como primer profesor contratado oportunamente por los misioneros del ILV, al señor José Daishap, awajún proveniente de la localidad de Nieva. El primer Apu de la comunidad fue el Señor Antonio Tsamash Wampagkit.

En el año 1976 se resuelve la creación de la comunidad Nativa de Nayumpim y tres años después se establece la escuela estatal.

Anexo de Sukutín (CN Wawas)

Por las continuas fricciones y tensiones sociales suscitadas en el lugar de procedencia (Tutungos), El Sr. Tsamajain, decidió trasladarse hacia la localidad de Sukutín, lugar que carecía de residente alguno, previo asentamiento en Chiriaco. En ese sentido la historia de ocupación del lugar comienza con el asentamiento en primera instancia del Sr. Tsamajain, quien convencería a su familia para que lo acompañen. Posteriormente se irían sumando otras familias, que conformarían el actual anexo de Sukutín. El establecimiento de la escuela se dio en el año de 1970, siendo el primer profesor el señor Antonio Tsamajín.

El término de *Sukutín* en awajún significa *caliente*, aludiendo a las aguas termales ubicadas dentro del territorio de mencionado anexo.

2.2 Organización Político Social

Para una comprensión del proceso organizativo Indígena del pueblo awajún, es relevante mencionar el liderazgo tradicional, el carácter de las interacciones al interior y exterior del grupo, así como las relaciones de parentesco, la conformación de las comunidades nativas y la institución del

Ipaamamu o Minga. También exploraremos algunas de las respuestas o estrategias elaboradas por el pueblo Indígena awajún en las últimas 3 décadas, como por ejemplo el surgimiento y problemática de sus actuales organizaciones representativas, las agrupaciones de carácter pragmático vinculadas al territorio.

2.2.1 *Liderazgo Tradicional y Carácter de las Interacciones*

Tradicionalmente el concepto de autoridad⁽²⁹⁾ se caracterizaba por su temporalidad y se ejercía sobre un reducido número de personas o familias. En tiempo de guerra surgía la figura de un líder denominado Wajiu, cuyo rol era el de convocar parientes de diversos grupos locales y disipar temporalmente las tensiones generadas al interior del grupo, para enfrentar en bloque a un enemigo en común. En la vida cotidiana el jefe de familia era el que dirigía las actividades de su propia casa como creyera conveniente. Una alianza local de Jibarías formaba un grupo local, donde los miembros se ayudaban mutuamente y compartían fiestas religiosas. Las crónicas señalan que una jibaría tradicional albergaba entre 250 y 300 personas, la que fue disminuyendo en número de individuos durante el periodo Colonial, por razones que se desconocen (Ross 1976 en Brown 1984).

Geográficamente el grupo local consistía en un número de casas aisladas a lo largo de una quebrada o río. Este grupo local era conocido por el nombre del río en el que estaba situado.

Las interacciones suscitadas al interior del grupo eran tensas, motivadas por el rapto de mujeres, acusaciones de hechicería y el ansia de cabezas reducidas, más que por conquistas de territorios. Estas tensiones eran apaciguadas en forma temporal ante la agresión o amenaza externa; uniéndose en la lucha contra un enemigo en común, lo que algunos

29 La presencia de una autoridad centralizada y jerarquizada que ejerciera su dominio sobre el grupo local (alianza de Jibarías) y de la étnia en su totalidad no se manifestaba. El liderazgo de carácter temporal que pudiera tener una persona –que no detentaba poder- se debía a su bravura, elocuencia y cualidades de líder, y solo ejercido en situaciones de fricción y conflicto (Brown, 1984: 27; Larson, 1977: 48).

investigadores denominan como solidaridad étnica. Terminado este tipo de enfrentamiento, las acciones hostiles entre los miembros del propio grupo volvían a (re)establecerse (Brown, 1984: 123).

Asimismo, el *sistema interétnico* configurado se caracterizaba por la fricción, aquel traducido en constantes enfrentamientos—por ejemplo—entre wampis y awajún, situación que se prolonga en el tiempo si mencionamos lo acontecido en el año 1930, donde un enfrentamiento denominado localmente: “*Wega Amunikmau*” dejó como saldo 500 aguarunas muertos(30) (Rendón 1996). Con respecto a las expediciones de luchas suscitadas entre aguarunas y huambisas, Brown alude:

“La lucha contra los Huambisas era asunto peligroso porque los guerreros aguarunas tenían que viajar lejos de sus hogares y a través del territorio de sus enemigos [...] este tipo de expedición era guiado por un líder con experiencia (Ag Wajiu) quien organizaba un buen grupo de guerra invitando a parientes de diversos grupos locales. La cohesión dentro del grupo de guerras era frecuentemente débil a causa de riñas entre sus miembros, la responsabilidad del líder era prevenir que estas peleas interrumpieran la expedición. Después para prepararse para la batalla y de haber hecho analizar sus sueños sobre posibilidades de éxito o fracaso, los guerreros partían hacia territorio Huambisa” (1984: 28)

No obstante, se debe considerar los mecanismos estructurados para aplacar el conflicto, generándose un espacio apropiado para la coexistencia al menos de manera temporal, como por ejemplo las distintas alianzas(31) establecidas: matrimonios, acuerdo en el acceso a recursos, comercio e intercambio pacífico y asentamiento en zonas estratégicas.

30 Rendón, en torno a este enfrentamiento menciona: “Según informa Abel Uwarai se desató por causa de un brujo que provocó que los Huambisa citaran a los aguarunas en la zona del río Santiago. De acuerdo con la estrategia Huambisa atacarían al grupo aguaruna, que iba desprevenido, en el río Marañón. Cuando llega el pueblo Aguaruna conformados por hombres de varias comunidades (chipe, warig, chikais, Numpatkaim, Shain, Kusu), hacia el río Santiago, pegados a las laderas de las montañas, comenzó el asalto que los tomo por sorpresa y significó la muerte de la mayoría de los hombres que se dirigían al supuesto lugar de combate solo sobrevivieron tres hombres” (1996: 147).

31 Brown, señala con respecto a las relaciones al interior del grupo que: “la realidad política necesitaba la alianza entre las unidades domésticas con propósitos de defensa y los lazos de parentesco canalizaban estas alianzas en direcciones estandarizadas [...] así el sistema social consistía en unidades individuales de hombres (y de las unidades domésticas bajo su control) dentro de asociaciones voluntarias de un carácter relativamente inestable” (1984: 34-35).

Es relevante mencionar el componente simbólico que implica el proceso organizativo awajún. En este sentido, si bien el conocimiento que tienen los actores sociales acerca del mundo se contempla en los *Dúik múun aúgbatbau* o relatos míticos, estos también orientan a las personas a organizarse para enfrentar una agresión. Así el mito de Ugkaju tiene como mensaje que si los débiles se organizan bien pueden vencer o revertir una situación.

Esto es lo que subyace en el pensamiento awajún con respecto a sus organizaciones y reivindicaciones (Regan 2003). A continuación relatamos el mito de Ugkaju:

“Antiguamente, cuando los animales eran personas, un cangrejo gigante, llamado Ugkaju, comandaba un ejército compuesto de hormigas y peces que mataban a los guerreros más fuertes, que eran los tigres, tigrillos, zorros y aves grandes como paujil y pavas del monte. Ugkaju golpeaba el agua con su pinza formando inundaciones que ahogaba a la gente. Los guerreros no podían vencerlo.

Por fin, se reunieron los animales más débiles para planificar un ataque. Eran los armadillos y unos pajaritos que hacen sus nidos en huecos en la tierra. Según el plan, iban cavando túneles que llegaban a la casa de Ugkaju. La próxima vez que golpeaba el agua, los animalitos abrieron los túneles y toda el agua corrió por ellos y el cangrejo gigante quedó en seco. Entonces el páucar tomó su lanza y lo mató”. (Tomado de Regan 2003)

2.2.2 Relaciones de parentesco

La tendencia actual por los investigadores de las ciencias sociales, es la de orientar los estudios del sistema de parentesco al contexto amazónico, obteniéndose como principal resultado, que dicho sistema coincide con la estructura económica de la sociedad, es decir; el *sistema de parentesco* es entendido como *“el cuerpo de principios que definen y legitiman las relaciones entre hombre y mujer, y ubican las obligaciones y derechos respectivos de cada sexo en el matrimonio, ósea la unidad mínima de producción coincide con las tres funciones de las relaciones de producción*

en una manera idéntica a lo que plantea Godelier sobre la coincidencia funcional del sistema de parentesco con las relaciones de producción de la sociedad Aguaruna tradicional en su totalidad” (Bant: 79).

Con relación a las funciones del sistema de parentesco, Godelier argumenta que estas son al mismo tiempo material como mental. Con respecto a la parte mental son realidades sin la cual el sistema de parentesco no podría existir ni reproducirse: (i) reglas de matrimonio y descendencia, (ii) terminología y residencia, y (iii) un cuerpo de principios que define y legitiman los derechos y obligaciones personales ligadas a las relaciones de parentesco y delimitan el significado social de ser un pariente o un no pariente (Godelier, 1988: 131; en Bant, 1996: 78).

La descendencia awajún es del tipo cognático o bilateral, basada en conexiones genealógicas que incluyen parientes por parte del padre y la madre. Ello se sustenta en la concepción cultural de que una persona es por igual producto del padre y la madre, por ende la familia de la madre es Tan Pataág (mi familia) como la del padre (Brown, 1984: 25, 69).

En función a esto se estructuran las relaciones entre las distintas categorías de parientes, de la manera en que se reconocen ciertos derechos y responsabilidades con cualquier persona que se clasifique como familiar.

Michael Brown alude que *“el sistema de parentesco no es patrilineal en términos estrictos, porque un individuo puede afiliarse tanto con parientes matrilineales como con patrilineales”* (1984: 73).

Además, como veremos en el cuadro y gráfico siguiente, *la terminología del Parentesco awajún* entendida esta como la manera de clasificar a los parientes, no diferencia entre familiares matrilineales ni patrilineales a excepción del tío materno.

TÉRMINOS DE PARENTESCO EN AWAJÚN

Pa = padre	Hjo = hijo
Ma = madre	Hja = hija
Hno = hermano	Eo = esposo
Hna = hermana	Ea = esposa
hv = hablante varón	hm = hablante mujer
G = generación	

Cuadro N° 9: Terminología de parentesco Awajún. CONSANGUÍNEOS

Generación	Término de referencia	Posición estructural
G + 2	apach	PaPa, PaMa
G + 2	dukuch	MaMa, MaPa
G + 1	apag	Pa, HnoPa
G + 1	dukug	Ma, HnaMa, HnaPa
G + 1	díich	HnoMa
G 0	yatsug	Hno (hv), HjoHnoPa (hv), HjoHnaMa (hv)
G 0	kaig	Hna (hm), HjaHnoPa (hm), HjaHnaMa (hm)
G 0	ubag	Hno (hm), Hna (hv), HjoHnoPa (hm), HjaHnoPa (hv), HjoHnaMa (hm), HjaHnaMa (hv)
G 0	saig	HjoHnaPa (hv), HjoHnoMa (hv)
G 0	yuwag	HjaHnaPa (hm), HjoHnoMa (hm)
G 0	antsug	HjoHnaPa (hm), HjoHnoMa (hm), HjaHnaPa (hv), HjaHnoMa (hv)
G - 1	uchig	Hjo, HjoHno (hv), HjoHna (hm), HjoHno (hm)
G - 1	nawántug	Hja, HjaHno (hv), HjaHna (hm), HjaHno (hm)
G - 1	aweg	HjoHna (hv), HjaHna (hv)
G - 2	tijag	HjoHjo, HjoHja, HjaHjo, HjaHja

Elaboración: G Seitz, Jaime Regan e Isaac Paz

Cuadro 10: Terminología de parentesco Awajún: AFINES

G + 1	wegag	PaEa, PaEo
G + 1	tsatsag	MaEa, MaEo
G 0	aíshig	Eo
G 0	nuwag	Ea
G 0	saig	HnoEa, EoHna (hv)
G 0	yuwag	HnaEo, EaHno (hm)
G 0	wajeg	HnaEa, HnoEo
G - 1	aweg	EoHja
G - 1	nawántug	EaHjo

Fuente: Antonio Tsamajain, Lucho Bitap, Patricio Esamat y Roberto Jeremías.

Elaboración: G Seitz, Jaime Regan e Isaac Paz

Notas:

1. Primos cruzados (antsug): matrimonio normativo ideal Awajún (esposos potenciales).
2. Primos paralelos: relación de hermano y hermana.
3. Se tendrá el mismo comportamiento de respeto al padre biológico y a su hermano.

4. Se tendrá el mismo comportamiento de respeto a la madre biológica y a su hermana.

Prácticas Matrimoniales⁽³²⁾ y Residencia

El matrimonio normativo ideal awajún corresponde a los denominados “*Primos Cruzados*” los cuales son considerados como esposos potenciales en contraposición de los clasificados como primos paralelos, siendo estos últimos considerados como hermanos, y una relación matrimonial entre ellos sería calificada incestuosa. Esta regla ha sido dictada por el héroe cultural Bikut, quien habría determinado ciertas normas de conducta social e higiene.

Por otro lado, era común ancestralmente la poliginia sororal -matrimonio de un hombre con varias hermanas- donde el yerno al ser eficiente cazador y haber desempeñado eficazmente el servicio al suegro correspondiente, éste último en recompensa le ofrecía a su otra hija. Asimismo el levirato era una práctica matrimonial en la cual el hombre accedía a la esposa del hermano- o a la hermana de su esposa- si ellas quedaban viudas (Bant, 1996: 85).

Ha variado en cierto sentido el patrón de residencia post matrimonial tradicional awajún, denominado uxoripatrilocal, el cual se manifestaba en dos secuencias: la primera, donde el marido va a residir en la vivienda del suegro y establecer el servicio respectivo; y la segunda, en los que transcurrido un tiempo la pareja se dirigía a la comunidad del marido.

La residencia post-marital es preferentemente matrilocal - el joven reside en la comunidad de la mujer- y por ende uxorilocal, entendida como la participación del yerno en el núcleo de producción y circulación del suegro ayudándole en las actividades masculinas caza, pesca y agricultura.

32 Cuando un varón se casa con una mujer de la que carece parentesco alguno, sin ninguna conexión genealógica previa, su relación con la parentela de la esposa es de afinidad y no de descendencia (Brown 1984).

2.2.3 El ipáamamu o minga

Tradicionalmente y hasta en la actualidad, el intercambio de trabajo se fundamenta en la institución del Ipáamamu o Minga. En este sentido, el arduo trabajo o esfuerzo laboral inherente a los distintos pasos de la faena agrícola u otras actividades de interés familiar, es solucionado a través de la convocatoria de una minga, actividad que adquiere un carácter colectivo–recíproco entre las unidades domésticas awajún.

En el Ipáamamu, el hombre invita a participar tanto a familiares como vecinos según la magnitud de la labor. Por su lado la mujer lo apoyará preparando los alimentos que se necesiten, como también en la elaboración del masato, bebida ancestral que ayuda a la consolidar las relaciones sociales del esposo.

La minga va mas allá de una simple invitación a trabajar, es un acontecimiento social festivo, donde la labor se realiza en un ambiente de conversación divertida y hospitalidad (Brown 1984).

Así mismo, al interior de las comunidades, sus miembros se organizan para trabajar colectivamente en proyectos o labores que benefician a la comunidad en su conjunto.

Actividades comunales como la limpieza de caminos, roce del campo deportivo, construcción de escuelas o establecimiento de huertas escolares, entre otras, demanda que los hombres adultos se presenten y contribuyan con su fuerza laboral para el desarrollo del proyecto. Aquí el apu o jefe de la comunidad desempeñara el rol de anfitrión de un Ipáamamu individual, y las mujeres contribuyen con la elaboración del masato.

No obstante, el trabajo comunal no es considerado como Ipáamamu por los actores locales, aunque subyace en esta práctica algunos criterios organizativos del Ipáamamu.

2.2.4 Comunidad nativa

En el año 1974 se promulga la ley N° 20653 llamada “*Ley de CCNN y de promoción agropecuaria de las regiones de la selva y ceja de selva*”, condicionando que los indígenas se organizaran en *comunidades nativas*, con la finalidad de ser reconocidas y tener un registro oficial, como parte del proceso de titulación de sus tierras⁽³³⁾. Así se establece la adopción de un estatuto interno y una estructura de *autoridades comunales*, siendo la asamblea el máximo órgano en la toma de decisiones (OIT, 1997).

Mencionada ley condiciona una sedentarización y nuclearización poblacional de los grupos locales, en desmedro de un patrón de asentamiento semi disperso, que se basaba en un uso rotativo de los recursos, motivando consecuentemente, una demanda considerable del uso del suelo para agricultura y presión sobre recursos del bosque (Espinoza, 1997: 8).

Al interior de las comunidades nativas awajún existen las directivas comunales conformadas por un apu, que es el jefe o presidente de la comunidad, un vice apu y un secretario.

La toma de decisiones a nivel colectivo se da a través de las asambleas comunales.

En cada anexo existen los coordinadores de trabajo (caso Shushug) que trabajan articuladamente con la directiva comunal y la figura de los vice jefes (Caso Wawas) que coordinan con la directiva central de Wawas.

También existen los comités de base comunal creadas con diferentes circunstancias y fines tales como los comités de producción agrícola,

33 La mencionada ley le concede a las Comunidades Nativas el derecho de propiedad sobre las tierras que habitan independiente de la capacidad de uso de los suelos. Sin embargo, se da un paso hacia atrás jurídicamente con relación a la propiedad de las tierras de los pueblos indígenas, cuando se promulga el Decreto Ley No. 22175, que deroga la ley No. 20653, cuyo artículo 11 determina que parte de las tierras comunales que tengan aptitud forestal les sería concedida en uso, significando que en adelante no se otorgaría en propiedad. De esta forma el derecho a la propiedad de las tierras se condiciona a la aptitud que presenta el suelo.

artesanía técnica awajún, Iglesia Nazarena, APAFA, agua potable y electrificación, entre otros. Hay comités vinculados a los programas de asistencialismo Estatal, tal es el caso de los clubes de madres, comités de vaso de leche, comedor infantil, entre otros.

Un criterio organizativo importante dentro de la comunidad, son los clanes familiares basados en relaciones de parentesco y género aún vigentes. Estos clanes son unidades aptas para el desarrollo de trabajos sostenidos y también son grupos de consumo que comparten insumos alimenticios. Esta convivencia tan estrecha y su interdependencia aseguran las posibilidades de desarrollar trabajos continuos y en conjunto. No obstante, hay rivalidades entre los clanes que hay que considerar, pautadas por sus intereses, preferencias y ritmos de trabajo (Regan 2002).

2.2.5 Respuesta Indígena

En esta sección se pretende abordar algunas de respuestas o estrategias elaboradas por el pueblo Indígena awajún en las últimas 3 décadas, que de alguna manera han contribuido en mantener y revalorar ciertos elementos que constituyen su “identidad cultural”, así como afrontar con relativo éxito la usurpación de su territorio étnico por parte de agentes foráneos, impulsados por el aparato estatal Peruano.

2.2.5.1 Organizaciones Representativas y Problemática Actual

Ante la necesidad de defender sus tierras frente a la creciente colonización de su territorio, surgen en la década del 70 las organizaciones Indígenas, forjándose a partir de modelos de tipo gremial de carácter jerárquico y centralista, adecuándolos y recreándolos a su propia lógica, es decir, que las federaciones pusieron en el centro de sus reivindicaciones *el rótulo étnico* (uso de la etnicidad como recurso para alcanzar objetivos colectivos).

En este sentido, las organizaciones se convirtieron en instancias reivindicativas de ámbito más integral para defender sus tierras, revalorar la

cultura, promover la educación bilingüe, la atención a la salud, ser el nexo representativo con las instancias externas, entre otras actividades, logrando conquistar importantes espacios dentro de la esfera nacional e internacional en pleno contexto global.

Para el caso awajún, en el año 1971 se estableció la Organización Central de Comunidades Aguarunas del Alto Marañón (OCAAM) y en 1977 el Comité Central de Producción y Comercialización del distrito de Imaza, que fueron los antecedentes directos de lo que más tarde se constituyó en el Consejo Aguaruna y Huambisa (CAH). Dicho Consejo es la primera organización indígena amazónica en el país con un carácter regional e interétnico que abarca cinco cuencas (OIT, 1997).

Al éxito de las reivindicaciones y logros alcanzados por las federaciones indígenas en la década de los 80 del siglo XX, se desarrolla durante la siguiente década *“una disputa por la máxima supremacía y representatividad”* expresada en cuál organización indígena adhería más comunidades, ocasionando esta situación inevitablemente *“una fragmentación, disgregación y ruptura”* que conllevó a la *proliferación y el nacimiento* de nuevas organizaciones. Sobre este hecho Rodrigo Montoya señalaría que “La unidad de las organizaciones indígenas es más un problema que una realidad” (1998: 82)

En ésta última década del siglo XXI, ha decaído significativamente la representatividad de las federaciones indígenas ante sus propias bases o comunidades afiliadas, siendo un hito importante, los hechos acaecidos de Bagua en el año 2009. Un hecho importante que ilustra esta problemática es la última reunión ordinaria convocada por el Consejo Aguaruna Huambisa (CAH), los días 20 y 21 de febrero del presente año en la sede central, localizada en la comunidad nativa de Urakusa, donde se registró un hecho inusual referido a la postergación de la reunión ordinaria de esta organización indígena, por falta de asistencia de los representantes legales de las comunidades afiliadas pertenecientes a los distritos de El Cenepa, Nieva y Río Santiago. Solo asistieron 30 representantes de las comunidades

del distrito de Imaza, situación que expresa la poca capacidad de convocatoria y el declive de representatividad por la que pasa esta alicaída instancia, en los últimos meses.

Asimismo, ante las pocas coordinaciones efectuadas por el CAH, sede Nazareth, con las comunidades del distrito de Imaza y las pocas gestiones realizadas por ésta, debido a su limitada capacidad de gestión y dependencia total de la sede central, quince comunidades optaron por crear su propia federación, surgiendo luego de dos años de coordinaciones intensas, el nacimiento del Consejo Indígena de la Amazonía (CIAP), en Imaza ⁽³⁴⁾.

Esta problemática, adquiere un carácter preocupante al identificarse testimonios de actores comunales del ámbito de estudio, que solicitaban su desafiliación ante AIDSESEP, pero luego de un análisis y discusión de la temática, optaron por seguir, bajo la perspectiva que *las organizaciones en sí no son el problema, sino que las dirigencias actuales no están atravesando por su mejor momento*, estableciéndose así una expectativa futura de una reestructuración y recomposición interna de sus federaciones y un recambio generacional de sus dirigentes, los cuales deben adaptarse a las situaciones actuales y nuevos escenarios.

Las rivalidades existentes entre las federaciones, también agudizan el tema de la representatividad. Por ejemplo, la percepción de la Coordinadora Awajún sobre la ORPIAN-P, se sostiene en que no tiene representatividad en la zona Awajún y Wampis y, a la vez, otras federaciones desconocen algún tipo de representatividad de la Coordinadora Awajún, a la que asocian con los intereses de las empresas mineras que se encuentran en la zona (Seitz 2011b).

A este contexto se suma, que las federaciones han dejado de lado el componente productivo, tan importante para las comunidades afiliadas,

34 En la actualidad, el CIAP se encuentra en proceso de reconocimiento ante SUNARP.

señalando que las federaciones están abocadas a su propia existencia como organizaciones en desmedro de temas relevantes que en el pasado formaron parte de sus agendas institucionales. Esta situación, ha venido posicionando favorablemente la importancia de los comités y asociaciones productivas en el ámbito de estudio.

A pesar de la actual problemática que atraviesan las federaciones indígenas en el ámbito de estudio, éstas consideran la posibilidad de ser el nexo articulador entre los proyectos y programas que se desarrollen en su ámbito de acción, albergando la expectativa e interés de recibir capacitaciones que fortalezcan su institucionalidad. En este marco, toda iniciativa e intervención en temas de manejo sostenible de la biodiversidad y fortalecimiento de las cadenas productivas, son temas cruciales a las cuales estos actores están dispuestos a colaborar con su experiencia, ya que son temas compatibles con sus objetivos institucionales y lineamientos estratégicos (Seitz 2011b).

En simultáneo a la crisis de representatividad de las federaciones se constata el surgimiento de liderazgos indígenas individuales de ex dirigentes que tienen una propia, singular y sesgada visión de la realidad indígena y que paradójicamente, no se establecen los puentes para unificar criterios y visiones en común. Esto conlleva, a que no se cristalicen las sinergias necesarias para el cumplimiento de objetivos que alcancen *una visión indígena colectiva* en temas de manejo de biodiversidad y desarrollo sostenible, así como cohesionar los aportes de experiencias que tienen estos líderes a favor de la recomposición de las organizaciones indígenas, de las cuales formaron parte.

De las tres comunidades awajún vecinas a la Reserva Comunal Chayu Nain, dos están afiliadas al Consejo aguaruna Huambisa (CAH), mientras que la comunidad de Wawas está representada por la Organización Central de Comunidades Aguarunas del Alto Marañón (OCAAM).

Líderes de las comunidades y federaciones han tomado mayor contacto en las últimas tres décadas con diversos agentes foráneos inmersos con la

globalización misma, como son las ONGs e instancias financieras internacionales, lo cual facilita el acceso a recursos técnicos y económicos para la ejecución de proyectos de capacitación, titulación, educativos y productivos.

2.2.5.2 Cohesiones Grupales Pragmáticas: Parcelaciones y Titulaciones

En los últimos años el Proyecto Especial de Titulación de Tierras y Catastro Rural (PETT) ha priorizado, en el departamento de Amazonas, el saneamiento jurídico de la propiedad de los migrantes colonizadores (distrito de Imaza), a través de títulos como *"adjudicatarios o parceleros"*; y de las Comunidades Campesinas de las diferentes provincias. Si bien atiende las solicitudes de las comunidades nativas, éstas no parecen estar entre sus prioridades.

Debido a su crecimiento poblacional, varias comunidades nativas vecinas a la RC Chayu Nain han solicitado, desde algunos años después de su creación, la ampliación de sus territorios comunales. A finales de la década de los 80 y tras muchas vicisitudes la C.N. de Shushug logró una ampliación, de sus 600 ha iniciales a las 1 128 ha que actualmente posee (APECO, 1999)

Otras comunidades no tuvieron igual suerte y ante el fracaso de sus gestiones, algunos grupos de comuneros decidieron solicitar terrenos para establecer nuevas comunidades nativas (Uyuentza, Kagka, Chayuyaku, Tuntuam, Alto Wawas y Sawientsa).

En función a lo descrito, los moradores de las comunidades awajún, elaboraron sus listas de empadronamiento (40 personas) para obtener la titulación anhelada, observándose en la práctica que estas nuevas comunidades sólo son habitadas por 5 familias como es el caso de Sawientsa, 10 familias en la comunidad Chayuyaku y ninguna persona en la

comunidad de Kagka⁽³⁵⁾; constatándose que las 35, 30 y 40 familias restantes, se encuentran asentadas en sus comunidades de origen (Shushug y Pakuy). Lo anecdótico suele ser que hay nombres de personas que se repiten en 2 y hasta 3 listas de empadronamiento.

Una posible respuesta de esta actitud tomada por los actores locales podría ser que las nuevas comunidades tituladas son percibidas como "*Recursos potencialmente disponibles*" en un futuro inmediato, cuando la escasez adquiera un grado más crónico y cale los poros del cuerpo social. En si las predicciones por el futuro que no es muy alentador para los agentes sociales, los hace tomar medidas preventivas para las generaciones venideras.

Algunas comunidades awajún vecinas a la RC Chayu Nain podrían considerarse, hasta cierto punto, lo que Guallart (1981) denomina "*comunidades funcionales*", que engloban de manera artificial varias comunidades "reales" (en este caso los llamados anexos), y que originalmente se unieron por la comodidad para realizar los trámites de reconocimiento como comunidades o para poder presentar padrones con "suficiente" número de comuneros (APECO 1999).

En la CN de Wawas se da esta situación con mayor claridad. Aparentemente coexisten 4 comunidades, las cuales no sólo asumen los límites externos del título que las unifica, sino también los límites internos entre sí, entre los llamados "anexos" y el "centro" de la comunidad. El centro "Wawas" y el anexo de Betel Jayais concentran la mayor parte de la población. En este anexo escasean los terrenos de capacidad agrícola; esta población no puede expandirse ya que han quedado "encerrados" entre la carretera (desde donde los presionan los colonos) y los límites tradicionales con sus anexos de las partes altas, Sukutín y Wichin, que poseen mayor proporción

35 Estas dos comunidades (Kagka y Chayuyaku) son de titulación reciente y vecinas a la Reserva Comunal Chayunain.

de terreno con relación al tamaño de sus respectivas poblaciones (APECO, 1999).

Actualmente las comunidades aguarunas vecinas a la RC Chayu Nain están, en su mayoría rodeadas por caseríos de colonos. Al no existir áreas libres entre dichas comunidades y la carretera Bagua - Imaza, el crecimiento de sus poblaciones motiva su expansión en la única dirección posible, hacia la parte media de la cordillera de Shushug, ramal de la cordillera de Colán (Espinoza 2007).

Foto N°4. Familia Awajún de Pakui



Fuente: G Seitz/APECO. 2003.

Resumen del Capítulo

Para una comprensión del proceso organizativo Indígena del pueblo awajún, se abordó el liderazgo tradicional, la cual no presentaba una autoridad centralizada y jeraquerizada que ejerciera dominio sobre el grupo local. Por el contrario la única figura que surgía en tiempos de guerra era el Wajiu, cuyo liderazgo era de carácter temporal, caracterizado por su bravura, elocuencia y cualidades de líder. En este marco las interacciones suscitadas al interior del grupo eran tensas, motivadas por el rapto de mujeres, acusaciones de hechicería y el ansia de cabezas reducidas. No obstante, el sistema interétnico configurado permitía que las tensiones sean apaciguadas de forma temporal para enfrentar en bloque a algún enemigo en común como los Wampís (Solidaridad étnica).

Es relevante el componente simbólico del proceso organizativo awajún, en el cual los relatos míticos son claves orientando a las personas a organizarse y enfrentar alguna agresión (mito de Ugkug). Otro criterio organizativo dentro de la comunidad, son los clanes familiares basados en relaciones de parentesco y género aún vigentes. Estos clanes son unidades aptas para el desarrollo de trabajos sostenidos y también son grupos de consumo que comparten insumos alimenticios. Un criterio organizativo importante es el intercambio de trabajo denominado localmente como Ipáamamu. Esta práctica cultural persiste hasta la actualidad y es una forma en que las familias se organizan para cumplir con una tarea y el compromiso de devolverse este esfuerzo laboral o ayuda mutua (reciprocidad) cuando se solicite. También se realiza a nivel de la comunidad para realizar trabajos colectivos comunales.

Ante la creciente colonización de sus territorios en las últimas cuatro décadas, los Awajún se organizaron y constituyeron sus federaciones indígenas con el objetivo principal de frenar el avance colono. En este contexto, las federaciones indígenas se convirtieron en instancias reivindicativas de ámbito más integral para defender sus tierras, revalorar la cultura y ser el nexo representativo con las instancias externas. Las

federaciones indígenas actualmente atraviesan por una crisis de representatividad ante sus comunidades afiliadas. En simultáneo a la crisis de representatividad de las federaciones se constata el surgimiento de liderazgos indígenas individuales de ex dirigentes que tienen una propia, singular y sesgada visión de la realidad indígena y que paradójicamente, no se establecen los puentes para unificar criterios y visiones en común.

También exponemos las cohesiones grupales familiares de carácter pragmático que sirvieron para obtener dentro de la ley, la titulación de nuevas comunidades, aunque actualmente estas comunidades cuentan con poca población (una o dos familias), obteniéndose como posible respuesta que estas comunidades recientemente tituladas, son percibidas por los actores locales como recursos potencialmente disponibles en un futuro inmediato, debido a la actual escasez de tierras, bosques y la ampliación de la frontera agrícola.

III. CONOCIMIENTO INDÍGENA SOBRE LA BIODIVERSIDAD

Nos referimos en este capítulo al conocimiento ancestral awajún, considerado el componente simbólico y los comportamientos asociados a las praxis culturales vinculadas al uso de la biodiversidad. También nos aproximamos a la clasificación local y utilitaria de los recursos, los tipos de suelos y las formaciones boscosas considerando algunas descripciones locales, el conocimiento de las especies medicinales a través de las nociones de salud y enfermedad y las modalidades terapéuticas que la posee mencionada formación social. Culminaremos describiendo las praxis culturales sobre el uso y manejo de los recursos.

Foto N° 5. Concepción de Biodiversidad Ilustrada por participantes Awajún



Fuente: APECO, 2006

3.1 Componente simbólico de la biodiversidad

3.1.1 *Cosmología awajún*

El término *Cosmovisión* alude al sistema de ideas y creencias que tiene el ser humano del mundo que lo rodea. En este sentido *cosmovisión* significa la comprensión de la realidad, los conceptos y normas que el actor social incorpora a su personalidad tanto por su experiencia concreta como por la transmitida por el grupo social (Estrella, 1995).

El conocimiento que tienen los awajún acerca del mundo se contempla en los relatos míticos (Dúik múun aúgbatbau), que son narraciones orales complejas que muestran el orden del cosmos, presentando importantes héroes, heroínas y antihéroes, así como algunos modelos de conducta y las sanciones establecidas si son infringidas.

Según la tradición oral, los pueblos awajún eran víctimas de seres monstruosos-los gigantes Iwa-que los capturaban con sus redes y se los comían como si fueran pájaros. En estos tiempos la gente no sabía cómo cultivar las chacras, desconocían el fuego, los utensilios y los tejidos. Sin embargo, los antepasados de los awajún lograron comunicarse con seres sobrenaturales importantes (Brown, 1984: 202).

Entre estos seres míticos importantes que están asociados con alguna práctica cultural tenemos:

- *Nugkui*.- Es el espíritu femenino de la tierra, quien enseñó cómo se debían cultivar las plantas (yuca y otros tubérculos) y a fabricar vasijas. Según la cosmografía awajún esta deidad habita dentro de la tierra (Brown 1984: 29, 134-150).
- *Etsa*.- Se le asocia simbólicamente con las actividades masculinas tales como la caza, la preparación de las chacras y la tala de árboles.

Enseña a los varones el conjuro de cantos mágicos (anen) vinculados a la actividad de la caza.

- Tsúgki.- Este ser habita en los ríos (espíritu del río) y su manifestación más poderosa se da en los pongos y remolinos. Su manifestación animal es la boa.
- Ajutap.- Almas de los antiguos guerreros. Difunto que ve la persona cuando entra en un estado alterado de conciencia por el uso de plantas alucinógenas. Este espíritu otorga conocimiento y poder.
- Bikut.- Es un guerrero mítico que fue transformado en una planta alucinógena denominada toé. Se le relaciona con la limpieza personal y la pureza moral. Este guerrero difundió muchas de las normas que los awajún siguen en la actualidad.

Los personajes míticos son símbolos claves en torno a los cuales se fundamentan muchas de las ideas religiosas awajún. En este sentido el componente simbólico que encierran las actividades económicas awajún, distingue entre los espíritus masculinos y femeninos que corresponden a la división sexual del trabajo u organización genérica de las actividades y a los modelos de masculinidad y femeneidad.

Los hombres aprendieron a utilizar plantas alucinógenas para obtener visiones, con las cuales podrían vencer a los enemigos. Los seres monstruosos del pasado fueron destruidos. De esta manera *los awajún se volvieron civilizados y desempeñaron un rol importante controlando a su medio ambiente (cf. Ballón y García-Rendueles 1978)*. Parte de este proceso es el poder del conocimiento de sí mismo, en el sentido que el conocimiento permite a los humanos vencer al mal. Este conocimiento es de dos tipos: el práctico -como sembrar yuca- y el de las visiones, es decir, la comprensión adquirida al comunicarse con los seres espirituales (Brown, 1984: 202).

Para una aproximación al componente simbólico ligado a la praxis de la agricultura, es sugerente remitirnos al mito Awajún de las deidades femeninas Nugkui, que dan las pautas para la comprensión de la relación existente entre la tierra y los productos agrícolas:

LAS DEIDADES FEMENINAS NUGKUI

Antes no había yuca, no se conocía semillas para el cultivo., Dice entonces, cuando la topa o balsa ya estaba grandecita, lo sacaban y le chupaban su raíz, así sufriendo se estaba. Entonces un día salía una señora y llegó a una quebrada arriba y encontró cáscara de yuca que bajaba de la quebrada, ¿de dónde será esa yuca?, se preguntaba, Comenzaron a seguir esa quebrada (la cáscara) encontrando a una señora que estaba ahí, conversaron, esa señora se llamaba Nugkui. Señora estamos muriendo de hambre y vengo a pedirte servicio. Si te doy apoyo, dándote a mi hijita (esa señora era como Dios cuentan los viejos). Apareciendo sajinos, que aparezcan yucas acá (decía), y aparecía bastante yuca, te doy a mi hija, llévatela pero cuídala, ella tiene el poder de llamar todo y te va ayudar, la señora se llevo a la hijita de Nugkui a su casa.

Haber llama yuca y que haya masato en un cántaro que sea lleno, y lo realizó, quiero chacra grande y que haya variedad de plantaciones plátano y yuca; se lleno una chacra.

Un día la señora va a cosechar yuca dejando a la hija de Nugkui en compañía de sus hijos menores y salió.

Luego encontró a la hija de Nugkui cantando en un guayaquil, subiendo ¿qué pasó?, preguntó a sus hijos, y estos le dijeron que le pidieron a la niña que llame o haga aparecer tigres y diablos. Ella respondía que si llamaba al diablo, este ya no regresaría, pero los niños insistieron, la niña los llamó al diablo y a los animales, los niños tuvieron miedo, y le dijeron que los haga desaparecer pero no podía hacerlo, regresándolos poco a poco.

La mamá de Nugkui se enteró de lo sucedido y le dijo a la señora que ya no le entregaría a su hija. Te voy a dejar solo planta de la yuca ahí vas a trabajar, vas a sembrar y cosechar y así vivirá sufriendo. Al amanecer va al cruce del camino y encuentra las semillas para sembrar.

(Teodoro Wauk, CN. Pakuy)

Nugkui y su hija son símbolos de la tierra. Si se maltrata a las *Nugkui*, es decir, si a la tierra se le lastima, pierde su productividad. La relación de los *awajún* con las *Nugkui* es la base de la productividad de la tierra. En ese sentido, las mujeres *awajún* cantan a las *Nugkui Anen*, que son cánticos rituales para que sus chacras tengan muy buena productividad.

Por su parte, *Etsa* es el héroe cultural masculino responsable de muchas innovaciones tecnológicas. También estableció mucho del orden material y social por medio de proclamaciones y conjuros. Antiguamente *Etsa* salvó a la gente del antropófago, *Ajáim*, que exterminaba a la gente (Regan, 2003).

A continuación mencionamos parte del mito de *Etsa*:

Cogía a los Awajún / Wampís con trampa como palomitas. Ellos quedaban enlazados con una cuerda muy delgada, pero no sabían soltarse, y Ajáim se los comía.

Ajáim encontró a una mujer, la mató y mientras la destripaba encontró un huevo que colocó encima de una roca. Cuando Ajáim limpiaba las tripas, Tsukágkamas (especie de garza) llegó y tiró el huevo al agua. Tsúgki, el espíritu guardián del mundo subterráneo, criaba al niño Etsa (Sol). Ajáim cocinó la cabeza de la mujer, comió el cerebro y guardó la calavera. Según una versión esta mujer era la esposa de Tsugki.

Un día Tsugki mandó a Etsa a recoger ajíes en la chacra de Ajáim. Este capturó a Etsa y decidió que, en vez de matarlo, lo criaría para que pudiera matar pájaros y llevarlos a la casa para que comiera. Etsa cazaba tanto que estaba acabando con todas las aves. Un día la paloma Yápagkam le advirtió que no debía acabar con las aves y le indicó que metiendo unas plumas en la cerbatana y soplando podría multiplicar los pájaros. Entonces volvieron a abundar los pájaros. Luego Yápagkam le contó a Etsa que Ajáim había matado a su madre. Para vengarse, Etsa mató a la esposa de Ajáim y la transformó en venado. Sólo la cabeza no acabó de transformarse. Etsa cortó la cabeza de mujer, la escondió, cocinó el resto de la carne de venado y le sirvió a Ajáim. Luego le pidió a Etsa que llamara a su esposa. El tocón que Etsa había conjurado para contestar gritó: "Regresaré después de lavar las hojas de yuca", y Ajáim pensaba que era su esposa que contestaba. También habló el palo wai que se usa para sembrar. Después de llamar varias veces a su esposa, Ajáim empezó a desconfiar. Entonces Etsa mandó a Ajáim para que se bañara para darle tiempo para preparar la cabeza de la señora (Ibíd. 44).

Después del regreso de Ajáim, Etsa sacó la cabeza y la dejó caer sobre una hoja y sonaron sus aretes. Ajáim, al escuchar los aretes de su esposa se dio cuenta que Etsá había vengado la muerte de su madre. Etsa atravesó a Ajáim varias veces con su lanza y lo aprisionó con guayaquiles. Más tarde Kúyu (pava del monte) se fue a ver a Ajáim y vio que una picaflor estaba chupando unas flores que habían brotado del pene de Ajáim, y se dieron cuenta que no se había muerto. Entonces las aves kuyu cortaron los guayaquiles y lo llevaron. Las kuyu se pusieron a matar aves para que comiera Ajáim, el cual chupaba sus ojos. Más tarde las aves que habían cazado se levantaron y hablaron.

Las aves a las que no chupó sus ojos, dijeron que lo iban a llevar. Las aves de distintas especies y por turno llevaron a Ajáim y lo dejaron lejos, en el río Tugkím, donde nadie vive y lo amarraron a la orilla de un río para que pudiera pescar. Al darse cuenta que estaba acabando con todos los peces con la mano derecha, lo voltearon para pescar con la mano izquierda que podía agarrar menos peces. (Tomado de Regan 2002)

Este mito tiene dos advertencias contra el exterminio de especies animales, Etsa que exterminaba las aves y Ajaim que exterminaba los peces. No obstante, Etsa reacciona ante la reflexión de una paloma y repuebla nuevamente el bosque con las aves. Con sus cualidades de cazador venga la muerte de su madre, capturando a Ajaim y lo transforma en un árbol. Este tipo de relato es importante en la formación de los jóvenes sobre el manejo sostenible de los recursos.

Es relevante mencionar que tanto Etsa (sol) como Kujáncham (zarigüeya) prueban la carne hervida de cada animal y seleccionan la carne más sabrosa para que sea comestible. Luego la carne se transforma en el animal vivo y se escapa (Regan 2004).

3.1.2 Comportamiento Vinculado al Uso de los Recursos Naturales

Una forma de expresión de la *cosmovisión o imagen del mundo* es la existencia de ritos y actos sociales que funcionan como instrumentos de las creencias, estas últimas asociadas a los seres sobrenaturales.

Los awajún, como otros pueblos Indígenas amazónicos, tienen una profunda ligazón cultural con el bosque, el cual ha sido fuente de numerosos recursos de importancia para su alimentación, salud y vivienda. En función a ello, se vislumbra una estrecha relación entre los conocimientos del hábitat, las tecnologías empleadas, la división genérica de las actividades y la cosmovisión. Las grandes deidades son protectoras de los lugares importantes de la naturaleza, y hay una serie de creencias que motivan a los awajún a preocuparse por la conservación de la biodiversidad (Regan, 2003: 29).

En la Cacería

Las evidencias de manejo se encuentran en los diversos aspectos de la cultura, los que parten de su propia cosmovisión, regulando los patrones de comportamiento social. Así existen restricciones contenidas en el cuerpo de relatos míticos que regulan la actividad sobre la caza. No es de extrañar por ello, que la caza encierre ciertas prácticas mágicas vinculadas a la búsqueda y matanza de animales, en las que sobresalen (i) los cantos mágicos, (ii) los talismanes de cacería y (iii) las prohibiciones asociadas a esta práctica cultural.

Existe un vínculo entre el espíritu femenino de la tierra y la caza (complemento de poderes entre Nugkui y Etsa) que, según la concepción cultural awajún, las Nugkui crían los animales silvestres en corrales y los van soltando para que los hombres los puedan cazar. También curan las heridas de los animales. Si un cazador captura demasiadas piezas o deja escapar a un animal mal herido, Nugkui lo castiga, cerrando sus corrales (Regan, 2002: 4).

En nuestra estadía de campo recopilamos dos Anen de cacería con su respectiva traducción, las que pasaremos a señalar a continuación:

Anen 1

putukmajuna jipa kijai wajinumakai
 Jaamputkiti kashaimashi jaamputkit
 Jeempe umpiagkum jipak.

Traducción

¿Qué animal encontrara hoy mi perro?, puede ser majas,
 ¿Qué encontrara?, porque mi perro se va volando
 como picaflor para atrapar.

Anen 2

Tui tuigki wainkatag
 Wajinaki wainkatja Wajinaki wainkatja
 Chupajunash wainkatag
 Tukujan uchijip shinipa jintan ainjiame
 Wikaya Wikaya yuka maintain ain jajai
 Wikaya Wikaya yuka jintan ainjaijai

Traducción

¿Por dónde, por dónde voy a encontrar?
 ¿Que cosa voy a ver?, ¿que cosa voy a ver?
 Mono maquisapa voy a ver
 Por el camino del shimpa, yo te persigo
 Yo, yo por esta suerte, yo te persigo
 Yo, yo por esta suerte, yo te persigo.

Entre los talismanes vinculados a esta actividad, podemos señalar el yúka, piedra que se encuentra dentro de los mamíferos, pájaros o peces, cuya utilidad se remite a la atracción de la fauna para capturarlas. A diferencia del Nantag-que usan las mujeres-el yúka se le atribuye poderes especiales, por ejemplo, la habilidad de moverse como si estuviese viva.

Este talismán pierde su poder si el cazador tiene relaciones sexuales previamente, ocasionando consecuentemente poca fortuna en la faena mitayera, como por ejemplo, retornar con las manos vacías sin suerte de haber hallado animal alguno.

También el uso del veneno del dardo estaba asociado a ciertas restricciones dietéticas, como: abstenerse de comer los animales que no son cazados con este instrumento (armadillo, majas peces, etc.), no comer alimentos

dulces, restricciones sexuales—debido a que la mujer es un agente contaminante—entre otros.

Un indicador de manejo tradicional de fauna identificado en la cultura awajún se refiere a la poca presión ejercida sobre los animales grandes como el venado. Una restricción ancestral para la captura de los venados se basaba en la creencia de ser considerados éstos como iwanch, es decir, la manifestación del alma de un difunto. Actualmente, ante la escasez de la fauna y la influencia de la iglesia Nazarena, mencionada concepción cultural ha sido reconsiderada, evidenciándose en la actualidad la captura y consumo de este animal.

Una creencia más reciente gira en torno al can que acompaña al cazador en una faena de caza. Cuando se caza con perro, la presa obtenida solo es distribuida en la casa del mitayero, donde las personas invitadas comen alrededor del fogón teniendo cuidado de que ni un trozo de carne, hueso o yuca, caiga al suelo, y pueda ser aprovechada por las aves de corral.

Posteriormente se levantan los platos y utensilios llevándolos al río. Todo este cuidado contribuye a que el can mitayero no pierda su habilidad, debido a que si algún ave de corral ingiere algún residuo, el perro perdería automáticamente su habilidad.

Asimismo los cazadores evitan consumir las patas de la sachavaca, la guangana o el sajino, debido a que si el mitayero sale de cacería, se le presentaría una serie de dificultades en la captura de los animales mencionados.

Es relevante mencionar que la práctica de la caza poseía cierto prestigio social entre los awajún, debido a que le asignaba al hombre el papel de proveedor de proteína animal a la unidad doméstica, además de ser un requisito importante para obtener el consentimiento oportuno del suegro y así acceder a una mujer.

En la Agricultura

Por su parte, las mujeres awajún cantan a las Nugkui, Anen (cánticos) y realizan ciertos rituales para que sus chacras produzcan bien. Las canciones mágicas contienen con frecuencia alusiones a la mitología, especialmente a esta deidad que es considerada como un modelo de fertilidad y desempeño agrícola exitoso.

Entre los talismanes vinculados a la agricultura tenemos al Nantag o piedras mágicas, que son adquiridas de distintas formas, ya sea heredada por algún pariente femenino, encontradas de manera causal o descubiertas a través de un sueño. Son consideradas valiosas-influyendo en el crecimiento de las yucas-así como peligrosas o dañinas para la familia de su propietaria (Brown, 1984: 141).

El Nantag requiere de un comportamiento y trato especial por parte de su poseedora, el ritual se basa en sumergir las piedras en una solución de agua con achiote, agregándole algunas veces otras sustancias vegetales que contribuyan a darle más poder. Luego el líquido resultante es regado sobre los tallos de la yuca que van a sembrar en la nueva chacra.

Estas piedras tienen la facultad de herir a los seres humanos absorbiendo su sangre o comiendo sus almas, para contrarrestar este efecto negativo, las mujeres lo sumergen en agua con achiote. Los poderes negativos de estas piedras pueden ser controlados a través de ciertos cánticos especiales.

3.2 Clasificación indígena de la biodiversidad local

El amplio y sistemático conocimiento del pueblo indígena awajún sobre la biodiversidad se manifiesta a través de una clasificación propia de la diversidad biológica, traducida en la diversidad de nombres en lengua materna de frutos, hojas, plantas comestibles, artesanales y medicinales, fauna silvestre y acuática, además de la importancia y uso cultural que se les da a los recursos naturales para satisfacer necesidades humanas.

La taxonomía o la forma en que los awajún han organizado conceptualmente la diversidad biológica local, se basa en la percepción, es decir, la clasificación del mundo vegetal y animal se fundamenta en el reconocimiento de conjuntos de organismos agrupados de acuerdo a semejanzas y diferencias según su apariencia, tamaño y comportamiento en general (Berlín 1978).

Con relación a las características generales de las especies vegetales, tanto los nombres o los diversos criterios de clasificación se formulan tomando en consideración las formas de percepción de las especies vegetales y sus propiedades asociadas al olor, color, sabor, tamaño y las sensaciones mentales inducidas por la apariencia de la planta. Entre las clases fundamentales de las plantas podemos mencionar el numi “arbol”, Dúpa “plantas herbáceas pequeñas”, Daék “enredaderas leñosas” y el Shigki “palmas” ⁽³⁶⁾.

A continuación detallamos algunas de las clases fundamentales de especies vegetales, animales e insectos según la taxonomía awajún, resaltando alguna de sus particularidades y uso cultural a partir de su clasificación utilitaria:

Huarambu:

1. Árbol Súu “huarambu”, se emplea para hacer balsas y leña.
2. Tséke “semejante al huarambu”, Su cáscara se extrae, se chanca y se trenza para confeccionar sogas empleadas para amarrar chanchos, perros. No se utiliza como balsa porque es un palo pesado pero si se emplea como leña.

Guabas:

1. Buabua “Semejante a la guaba”. Es más grande en cascara y pepa.
2. Dapujuk “más pequeño”, y cáscara media redonda.

36 Los datos presentados por Berlín (1978), que fueron considerados en este estudio, se validaron en campo presentándose algunas diferencias.

3. Wampa “verdadera huaba”
4. Sampi, la cáscara es ancha y plana.

Aves:

1. Chigki “grandes aves”.
2. Pishak “aves pequeñas”.

Picaflores:

1. Jempe “picaflor” de pico largo y color verde oscuro.
2. Jempechau, tiene el pico doblado y es de color verde claro.
3. Ipakjempe, es pequeño en tamaño con pico largo y color violeta

Ikam yawa (gatos del monte).

1. Shayashia “javar grande”.
2. Puagkat “otorongo”
3. Kaish “tigre grande negro”
4. Untucham “tigrillo”.
5. Tupen, pequeño en comparación con otorongo.

Armadillos:

1. Shushui “armadillo”
2. Ichig, es pequeño en comparación al shushui.
3. Muun Shushui “armadillo grande”
4. Yagkún “Sacha armadillo”, es mas grande que Muun shushui.
5. Tewish, sacha armadillo, es pequeño y se distingue en la cola.

Dapa—Abeja:

1. Uyuuyu dapa “abeja grande”, su miel es poco espesa.
2. Shiig dapa “abeja chica”, su miel es espesa.
3. Chini dapa, abeja chiquita y su miel es muy espesa.

Wisút—hormiga

1. Yuwicham, hormiga chiquita.

2. Kupit, hormiga más grande que yuwichan.
3. Basash, hormigas que paran en grupo y salen frecuentemente en la noche

Sapos:

1. Takash, sapo venenoso no comestible
2. Wawawawa, Más grande que takash, su nombre se debe al sonido que emite mencionado batracio.

Ranas (no se identifico nombre genérico). No obstante se identifico las siguientes variedades:

1. Puwin, rana grande
2. Tepen, es grande y no emite ruido.
3. Kuwau, es grande y más gomoso. Su goma es picante. Su nombre se debe al sonido que emite mencionado batracio.
4. Suakaraip, su nombre se debe al sonido que emite mencionado batracio.
5. Puwash, su sonido es eh eh eh
6. Esat kuwau, rana que emite sonido particularmente anunciando el verano y durante este.
7. Shagka, es grande y gomoso
8. Kagki, rana pequeña anuncia la lluvia.
9. Timpu, rana chica de color negro con amarillo.
10. Dukata, Parecido a la rana y es pequeña. Su nombre se debe al sonido que emite.
11. Mujui, Rana pequeña. Su nombre se debe al sonido que emite.

Tortugas:

1. Shutat, especie es verdadera tortuga, es más pequeña en comparación con el Kugkuim y habita en las cochas.
2. Chajap, vive en los ríos del Santiago, es más grande que la tortuga.
3. Kugkuim, tortuga terrestre que hay en la cuenca del Chiriaco.

Dápi “serpiente”

Namak “pescado”

Bagre:

1. Kumpauu—bagre, más grande que yutai.
2. Yutui—bagre (picadura es fuerte, en la cabeza tiene una extensión que hinca y causa dolor semejante a la picadura de isula)

Manchi “grillos”.

Kaap “moscas”.

Tséje “arañas”.

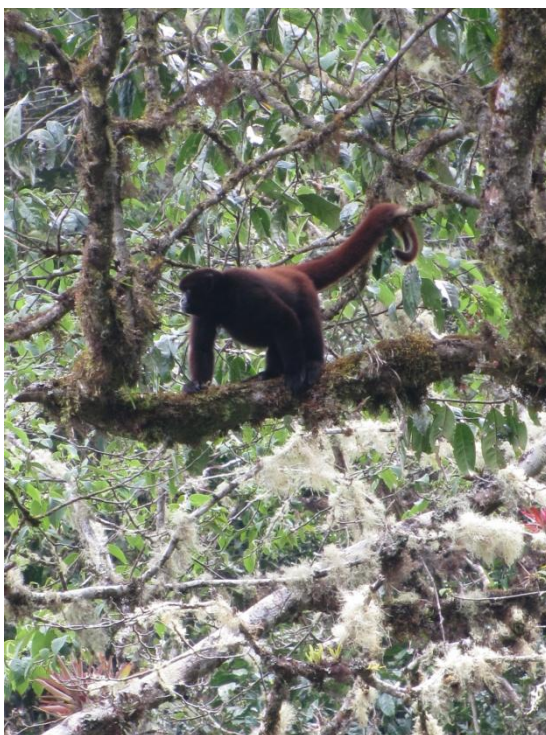
Éte “avispas”.

Fuente: Julio Kistug, Gregorio Uwek, J. Paz, Mashigkash y Edwin Cuñachi.

Con respecto a la fauna silvestre característica del área de estudio, tenemos a depredadores mayores como el otorongo o jaguar, luego se encuentran el puma, felinos menores como el tigrillo, el margay o huamburucho y el yaguarundi; dentro de las rapaces podemos mencionar al grupo de los gavilanes; existiendo otros carnívoros pequeños.

Formando parte del grupo de herbívoros encontramos al sajino, la huangana, monos (8 especies, de las cuales una es endémica: ***Lagothrix flavicauda***, mono choro cola amarilla), sachavaca, venado colorado, oso de anteojos, chosna, pacarana, añuje, majaz, armadillos (5 especies), pavas de monte, guacamayos, gallito de las rocas (típico del bosque montano), loros, perdices, entre otros (Gómez 2002).

Foto N° 6. Lagothrix flavicauda.



Fuente: Lucia Castro/APECO

Foto N° 7 Xenoglaux loweryi



Fuente: ECOAN.

3.2.1 Recursos Forestales y Palmeras de las Tres Comunidades

Entre los principales recursos forestales y palmeras identificados en el ámbito de las tres comunidades tenemos:

Recursos Forestales

Cuadro Nº 11

ÁRBOLES		Uso/ Destino	Nombre científico	Distancia donde se encuentra
Nombre Castellano	Nombre Nativo			
Catahua***	Bakain	Resina	Hura crepitans	10', 1h(Sh) 20" (Nay y Suk)
Cetico	Satik	Leña y balsa	Cecropia tesmanii	10'(Sh y Nay) 1h(Suk)
Ciruelo	Tsakasca Kuwiship	Leña, venta y javas	Jacaranda glabra	20'(Sh. Nay) Purmas Suk.
Huayruro	Etse	Adorno	Ormisia sp.	2h(Sh) 20"(Nay)
Lupuna**	Mente	Venta, Tablas y construcción	Chorisia sp.	2h(Sh) 1h(Suk)
Moena*	Kawa	Canoa, construcción muebles y venta	Swietenia macrophylla	2h(Sh y Suk)
Tangarana	Tagkana	Leña		1 h.(Sh) 3"(Nay)
Topa	Wawa	Balsa	Ochroema pyramidale	2h(Sh) 3"(Nay)
Tornillo*	Tsaik	Canoa, tablas y Construcción		2h(Sh) 1h(Nay Suk)
Tsempu*	Tsempu	Venta / venta	Iryanthera jurunsis	1 h(Sh) 30"(Nay)
Yucate	Yukat	Leña, venta		1 h.
Sacha setug	Cedro	Canoa / Shimpui		1h(Nay)

Fuente: Patricio Esamat, Néstor Wampagkit, Antonio Tsamajain y Roberto Jeremías

Elaboración = este estudio

Nota

- * Recursos de interés a manejar por parte del poblador de la comunidad de Shushug. La moena se encuentra escasa en Nayumpim. La topa es escasa en Sukutín (Anexo de la comunidad de Wawas).
- ** De acuerdo con la concepción cultural awajún beber agua del área en que se ubica la lupuna (raíz) motivaría que la persona se convierta en brujo.
- *** Es un recurso que por su alto componente tóxico extraído de su corteza, requiere de precaución en su aprovechamiento.

Palmeras

Cuadro N° 12

PALMERAS***		Uso/ Destino	Nombre científico	Distancia desde concentración poblacional
Nombre Castellano	Nominación Nativa			
Aguaje	Áchu	Fruto, cogollo, suri	Mauritia peruviana	Huerto(Sh) 2h(Nay)
Chonta****	Iju	Cogollo, techado, horcón		1.5 h.(Sh) 6h(Nay) 2hy 30"(Suk)
Ungurahui	Kugkuk	Fruto, Cogollo, suri	Socratea ventricosa	5 h.
	Kupat	Fruto, Cogollo	Socratea exhorrida	Huerto/ 2 h.
	Kuun	Cogollo, techado y pona	Wettinia maynensis	3 h (Sh) 15"(Nay) 1h(Suk)
Pijuayo	Uyai	Fruto, Cogollo, suri	Guilielma gasipaes	45'(Sh) 20"(Nay)
	Tuntuam	Techado y cogollo		3h(Sh) 8h(Nay)
Yarina*	Chapi	Techado, fruto y cogollo	Phytelephas sp.	Huert/3h(Sh) 2h(Nay)
Yungupe**	Yungkup	Para techado de casas	Geonoma maxima	2h(Sh) Uyuentasa(Nay) 3h (Suk)
Tujuji	Tujuji	Construcción		Entre Wichin y Sukutín(SuK)

Fuente: Rubén Ichias, Jaime Akintui y Sara Tsamajain.

Elaboración = este estudio

Nota:

*Es uno de los recursos más usados para el techado por los moradores de Shushug, junto con el Bombonaje y el Chapi.

**Recurso usado con mayor frecuencia en el techado de viviendas en la C.N de Shushug.

***Con respecto al kampanak (4 h. de distancia), Yumi (6h) y Tujuji (fuera del área comunal de Shushug) considerada por el poblador local como palmeras duras son empleadas con menor frecuencia debido a la distancia.

****Chonta: Tuntuam favorito debido a que el cogollo es mejor. En cambio el Kuun, Kuquk y el Kupat no son buenos para realizar techados de viviendas. Por su parte el Bombonaje es la planta mas utilizada en el techado, siendo abundante en el territorio de la comunidad de Nayumpim.

3.2.2 Tipos de Suelos y Formaciones Boscosas

Para una aproximación a los tipos de suelos y formaciones boscosas desde la perspectiva Awajún en el ámbito de estudio, tomaremos como referente de análisis tanto la investigación realizada por William Vicker⁽³⁷⁾-sobre las clases de suelos que distinguen los Sionas y Secoyas-, como los estudios efectuados por la Missouri Botanical Garden⁽³⁸⁾ desde 1995; así como los aportes de los señores. Anfiloquio Paz, Isaac Paz y Arturo Kinig⁽³⁹⁾ y los trabajos de campo realizados en el año 2000 y 2002 ⁽⁴⁰⁾. La clasificación de los suelos, considerando las particularidades de cada una de ellas, es como sigue:

Shuwin Nugka (tierra negra).- Este tipo de tierra es la más fértil y comprende cultivos múltiples. Posee dos distinciones:

1. El Suug de textura arenosa y suave. Se ubica tanto en la parte de altura como en zonas bajas. La parte alta es propicia para el sembrío de sandía, maíz, maní, tomate, plátano, yuca, café y frutos silvestres como domésticos.
2. En la parte baja hay especies como Pijuayo, yuca, sachapapa. Hay café en menor proporción.

Kapantu Nugka (tierra roja).- En este tipo se diferencian dos tipos de textura:

1. El Suug, localizado generalmente en las zonas de altura (muja), propicio para los cultivos de yuca, fréjol, Pijuayo. También cuenta con la presencia de palmeras y fauna silvestre
2. Kutí, de textura arcillosa, se localiza en zonas altas. Predominan los cultivos de yuca, plátano y algunas especies de palmera. Presencia

37 Los Sionas y los Secoyas, su Adaptación al Medio Ambiente Amazónico” Quito 1989; 374.

38 Trabajo realizado por Rodolfo Vásquez y Rocío Rojas con traducción al Awajún de Ricardo Apanu y José Lirio(1997)

39 Entrevista realizada en el CAAAP, el día 31 de enero del año 2003.

40 La información recabada en torno a esta temática es de las CC.NN de Shushug, Nayumpim, Pakuy y el anexo de Sukutín (Wawas)

de fauna silvestre. No es apropiada para el sembrío de maíz, fréjol y maní.

3. *Yampim Nugka (Tierra Amarillenta)*.- Es una variedad del Kapantu Nugka. Es de textura suave y muy productiva, localizándose en las zonas de altura como del anexo de Sukutín. Apropiado para el cultivo de piña y plátano.

Kaamatak Nugka (tierra arenosa).- Es la tierra más fértil y productiva, por ende apropiada para todo tipo de cultivo, como plátano, yuca, maíz maní, pijuayo, papaya, tubérculos, palmeras, entre otros. Este tipo de terreno está en las denominadas terrazas aluviales debido a que están localizadas a la rivera u orilla de los ríos. Entre los sitios referidos tenemos a los anexos de Shushug, como Pagki, Boca de Lobo y el mismo Shushug centro, así como Betel Jayais.

- *Buchig (Terreno Rocoso)*.- Terreno caracterizado por la presencia de calizas grandes y donde predomina el tipo de tierra Shuwin nugka. Hay presencia de cultivos como el fréjol, maíz, plátano, yuca y sachapapa. Hay fauna como majas, armadillo y chosca.
- *Kayagkamu (Terreno Pedregoso)*.- Se caracteriza por piedras de regular tamaño y la presencia de ciertos cultivos como yuca, pastos y caña dulce.
- *Yukukuntu (Tierra Seca)*.- Se caracteriza por ser de textura pulverizada o diluida, con poca presencia en la zona, porciones pequeñas y dispersas. No es apta para cultivos.
- *Kamatak (Playas)*.- Son fondos arenosos de los ríos que aparecen en temporada de vaciante, permaneciendo al descubierto por un periodo de 4 a 6 meses. Se ubican a orillas de los ríos y son apropiados para la siembra de maní, maíz y sandía, es decir, para cultivos de corto periodo vegetativo.
- *Ajuntai Nugka (Isla)*.- Su existencia se rige por periodos debido al curso de los ríos.

- *Kuchakchagmatu (Terreno Húmedo - Charcoso).*- Puede sembrarse arroz y pastos. No es apropiado para la actividad ganadera.
- *Kucha (Cocha).*- Terreno pantanoso y hay presencia de aguajales.

3.2.3 Formaciones Boscosas y Descripciones Indígenas

A continuación mencionaremos la cobertura boscosa que presentan las tres comunidades en estudio, enfatizando tanto el porcentaje (%) de bosques al interior de las comunidades, altura, diámetro y contenido volumétrico promedio de los árboles; seguido de las descripciones indígenas asociadas al bosque.

En la Comunidad de Shushug, la cobertura de bosques naturales representa el 73% del territorio. Con la ayuda de la imagen satélite podemos distinguir los siguientes tipos de bosques al interior de la comunidad:

1. *Los bosques primarios* están conformados por árboles vigorosos, cuyo estrato superior puede llegar hasta los 35 metros de altura, las copas de los árboles dominantes presentan un diámetro de 15 y 20 metros.
2. Bosques de laderas estructurales en perfecto estado de conservación, que constituyen ecosistemas frágiles y singulares dentro de la región, los cuales son de potencial interés científico. Estos bosques están conformados por árboles de menor vigor de mediana contextura y estrato superior que puede llegar a 25 metros de altura, y el contenido volumétrico estimado puede variar entre 80 y 120 metros cúbicos (adaptado de Kometter 2002 en Huamaní 2003) ⁽⁴¹⁾.

41 Zonificación ecológica económica y plan de ordenamiento territorial (Documento de trabajo) 2003 APECO.

En la comunidad de Nayumpim La cobertura de bosques naturales representa el 93.7 % del territorio natural. Con la ayuda de la imagen satélite podemos distinguir los siguientes tipos de bosques al interior de la comunidad:

1. Los *bosques primarios* constituidos por árboles vigorosos, cuyo estrato superior es similar a los de la comunidad de Shushug, donde pueden llegar hasta los 35 metros de altura, las copas de los árboles dominantes presentan un diámetro entre 15 y 20 metros. Tienen el mayor contenido volumétrico promedio que puede variar entre 120 y 160 metros cúbicos.
2. Los *bosques de ladera estructural* conformados por árboles de menor vigor de mediana textura, de dosel medio a poco desarrollado y estrato superior que puede llegar a 25 metros de altura, sus copas presentan un diámetro entre 10 y 15 metros y el contenido volumétrico estimado puede variar entre 80 y 120 metros cúbicos (adaptado de Kometter 2002 en Huamaní 2003).

En la comunidad de Wawas Los bosques naturales cubren una superficie de 4480.59 ha que representa el 90 % del territorio natural. Con la ayuda de la imagen satélite podemos distinguir los siguientes tipos de bosques al interior de la comunidad:

1. Los *bosques primarios* constituidos por árboles vigorosos, cuyo estrato superior puede llegar hasta los 35 metros de altura, las copas de los árboles dominantes presentan un diámetro entre 15 y 20 metros. Tienen el mayor contenido volumétrico promedio que puede variar entre 120 y 160 metros cúbicos.
2. Los *bosques de ladera estructural* están conformados por árboles de menor vigor de mediana textura y estrato superior que puede llegar a 25 metros de altura, sus copas presentan un diámetro entre 10 y 15 metros y el contenido volumétrico estimado puede variar entre

80 y 120 metros cúbicos y bosques secundarios (adaptado de Kometter 2002 en Huamaní 2003).

Con respecto a los términos asociados con algún tipo de formación boscosa desde la perspectiva de los pobladores locales, considerando las particularidades de cada una de ellas tenemos:

Ikam.- Bosque primario o virgen, es decir, no intervenido. Alberga flora y fauna.

- Apiíq.- Bosque primario, tupido de arbusto y matorrales. Es espinoso e inaccesible, donde se refugia la fauna silvestre.
- Paka (Llanura Boscosa).- Alude al terreno plano o valle que se encuentra entre las montañas. Pueden ser áreas intervenidas o no. Presencia de palmeras y hierbas.
- Muja (Bosque de Colina).- Localizada en zonas de altura, no es muy tupido, y puede ser plano o accidentado (con pendiente). Hay presencia de chacras. El suelo es arcilloso y limoso. Se evidencia la presencia de palmeras frutales, recursos forestales y fauna silvestre. Como referencia tenemos los anexos de la comunidad de Shushug (Pagki y la parte alejada de Shushug).
- Uwejush (Bosque de Árboles Pequeños).- Zona donde no crecen muchos árboles, con predominio de arbustos pequeños.
- Kampau.- Humus, zona cubierta de raíces localizada generalmente en las alturas. No es apropiado para la apertura de chacras. Hay presencia de palmeras y frutales. Puede ser considerada como zona de refugio de fauna Asauk (Purma). Área que fue intervenida para la actividad agrícola, y que se encuentra en un periodo de descanso.

- Entsa Uwet (Cerca de la Quebrada).- Se ubica cerca de las riberas de las quebradas y ríos. Hay la presencia de majas, añuje y armadillo.
- Yama Asauk (Purma Nueva).- Son las áreas que se encuentran recientemente en descanso (1 a 5 años). Con relación a esta categoría podemos mencionar que el dueño de esta purma será el mismo que abrió la chacra, sin que la comunidad pueda disponer de la misma.
- Duwik Asauk (Purma Ancestral).- Término que alude a las purmas antiguas. Las purmas son heredables de padres a hijos, o de suegros a yernos.
- Ája (Área de Cultivo).- Término que alude a las áreas destinadas al cultivo agrícola o chacras.

3.3 Conocimiento de especies medicinales

3.3.1 *Nociones de Salud y Enfermedad*

A manera de un marco referencial histórico, señalamos que las poblaciones de la Amazonía Peruana habrían desarrollado un sistema sanitario que permitiera el tratamiento –y en alguna manera la prevención– de enfermedades endémicas que les afectara.

Este sistema etnomédico fue trastocado a raíz de la repercusión de la primera ola de cambios, que trajo consigo una variedad de enfermedades desconocidas que diezmaron la tasa demográfica nativa de aquel contexto (Brown, 1984: 174; Figueroa, 1901: 84-85; Stocks, 1981: 69; Grohs, 1974; en Regan, 1993: 35).

Al respecto Estrella alude que enfermedades como la influenza, la viruela, el sarampión, la varicela, la malaria, la fiebre amarilla y el tifus, acabaron de un manotazo con la población americana, deduciéndose a título de cálculo que sí la población total de la amazonía fue de 5'100.000 habitantes a tiempo del primer contacto, disminuyó a cerca de 1'500.000 al término de los primeros 100 años (1995).

Para los fines del presente estudio, entendemos como sistema Etnomédico a los conocimientos, prácticas y recursos, heredados por el grupo social en forma generacional empleadas para manejar la situación de salud y enfermedad; las cuales están enmarcadas dentro de la *cosmovisión* y en relación con el ecosistema. El sistema de salud awajún debe contemplarse como conocimientos tradicionales y estrategias de tratamiento que intentan adaptarse a las enfermedades foráneas y a su curación (Brown, 1984: 174).

La ventana de comunicación que tenían los awajún para conectarse con el *aspecto espiritual de la realidad* o el *trasmundo* es la “visión”, aquella que es inducida a través del consumo de sustancias derivadas de ciertas plantas

alucinógenas (vegetales psicoactivos), como el toé (baikúa), la ayahuasca (yaji), el tabaco (tsáag) y el floripondio. El uso de cada planta variaba de acuerdo con el tipo de visión que se buscaba obtener.

La visión también era inducida por medio de los sueños o augurios. Son dos las clases de visiones que se buscaban: (i) La visión de un Ajutap, que estaba asociado con el poder de vencer a los supuestos enemigos y (ii) la visión del futuro (Waimakbau) que asegura la prosperidad y la salud del actor social que experimenta mencionada visión.

Por medio de la visión un varón podía vislumbrar las esposas que algún día tendría, los canes futuros que lo acompañarían en una expedición mitayera, así como la imagen de salud de sus parientes (Brown 1984).

En general, este interés por los hechos espirituales por parte de los actores sociales, estaba orientado hacia las necesidades concretas de su vida en la tierra: (i) Evitar enfermedades, (ii) sobrevivir a las agresiones de sus enemigos y (iii) tener suficientes alimentos.

Existen personas capaces de adquirir poderes especiales usados tanto para infligir enfermedades en sus semejantes o bien para curarlas. Un personaje importante es el Iwishin o Shamán curandero, que posee el poder de ver las enfermedades causadas por la magia enemiga, detectar a su culpable y extraerlas succionando los miembros del enfermo.

En este sentido el propósito principal de consultar a un Iwishin es determinar si la verdadera causa de la enfermedad proviene de las acciones perjudiciales de un Shamán hechicero. Su contraparte es el Tunchi o brujo, quien manipula los espíritus para realizar el mal. El papel de curandero o Iwishin es asumido tradicionalmente por el varón ⁽⁴²⁾.

42 Se han identificado solo dos Iwishin en la zona de estudio.

3.3.2 Tratamiento de las Enfermedades

La actitud de los actores sociales frente a la enfermedad se da a través de un proceso de carácter secuencial: (i) el diagnóstico que se basa en la clasificación de la enfermedad, por tanto, provee al paciente de una técnica de tratamiento y predice el progreso de la enfermedad, (ii) la determinación de la causa de la enfermedad o la etiología, y (iii) la determinación y evaluación de las técnicas de tratamiento. Cabe agregar que las enfermedades son clasificadas, según la propia concepción cultural, como naturales o causadas por brujería (Brown, 1984: 177).

Es relevante mencionar que si una enfermedad se cura rápidamente, habría poco interés en su determinación etiológica. En este sentido, si un paciente responde óptimamente al tratamiento con medicina, esto es evidencia de que no se trataría de alguna acción maléfica o brujería. Por el contrario, si no mejorara el paciente y la enfermedad tuviera características poco comunes, así como la forma repentina en que surge la misma, puede ser catalogada como brujería. No obstante, el Iwishin tendrá la opinión definitiva en cuanto a la etiología de la enfermedad.

Según la concepción awajún, las medicinas calman el dolor y promueven la curación, mientras que el retiro de la sustancia hechizada cura la verdadera causa del mal.

En la actualidad-luego de establecido el diagnóstico-la enfermedad empieza a tratarse de la siguiente manera: se evita acciones consideradas detrimentos a la salud, cambios en la dieta evitando alimentos que disminuyen la recuperación del paciente y el consumo de medicamentos que mejoren su condición (plantas medicinales, antibióticos y analgésicos).

En este sentido, es común administrar medicamentos comerciales simultáneamente con las tradicionales hierbas medicinales, tal como se muestra en el siguiente cuadro:

Cuadro N° 13

Métodos Terapéuticos Acostumbrados ¿Cómo se Curan?		
Descripción	Casos	Porcentaje
Usando plantas medicinales	32	41.6
Dirigiéndose al centro de salud	26	33.8
Depende de la enfermedad (ambos sistemas)	13	16.9
A través del promotor de salud	3	3.9
Otra forma	3	3.9
Total	77	100%

Elaboración R. Tello (2005)

Si bien la tabla nos muestra que el número de personas que utilizan plantas medicinales es relativamente alto (41.6%), este porcentaje se incrementa significativamente si contemplamos que el 13% de los encuestados utilizan ambos sistemas (plantas medicinales y medicamentos farmacéuticos) dependiendo del tipo de enfermedad que tengan.

En ese sentido, el uso de plantas medicinales para curarse implica la existencia de las plantas requeridas, procedentes de bosques en buen estado de conservación, que permitan disponer de determinadas plantas con propiedades medicinales, puesto que las personas que cultivan plantas medicinales son muy pocas, y tampoco disponen de todas las que necesitan.

Especies Medicinales en el Ámbito de Estudio

Cuadro N° 14: Plantas medicinales

PLANTAS MEDICINALES		Parte Usada	Utilidad	Distancia donde se encuentra
Nombre Castellano	Nominación Nativa			
Bálsamo	Chikaun	Cáscara, Corteza resina	Reumatismo y bronquios Cortadura(Suk)	Poco a 2 horas(S) Monte (Nay)
Calabaza	Namuk	Pepa	Cólico	Chacra y huerto
Clavo huasca	Tawaip	Bejuco y corteza	Cansancio y malestar del cuerpo	Poco a 1 hora(Sh) 20(Nay)
Catahua	Bakaig	Resina	Mordedura de víbora y purgante	Poco a 1 hora 20(Nay)
Chuchuhuasi	Chuchuwash	Corteza Raíz	Reumatismo Bronquios Anemia diarrea(Suk)	Hay poco(Sh) Escaso(Nay)
Hierba luisa	Pijisuk	Hoja raíz	Vaporizante Gastritis	Huerto, poco(Sh) Huerto(Nay)
Huito	Suwa	Corteza	Teñirse	Huerto
Jengibre	Ajeg		Múltiples usos	Huerto, cerca
Matico	Untuntup	Hoja	Disentería, infección Furúnculos(Suk)	A 10 minutos(Sh) Orilla(Nay)
Ojé	Wampu	Corteza y Resina	Disentería y purgante	Poco(Sh) Tres días, silvestre(Nay)
Ortiga/ishanga	Naja	Tallo y hoja	Malestar y reuma	Huerto, Poco(Sh) Chacra(Nay)
Palo de Sangre	Shina	Corteza	Anemia y gripe(Suk)	Poco a 4 horas(S)
Piri - Piri	Pijipig	pepita	Múltiples usos	Chacra
Sacha ajo	Kaip	Hoja raíz	Bronquios y reumatismo	Hay poco(Sh) 20”(Nay)
Subida de sol	Etsa Wakimu	Corteza	Reumatismo	Bastante Monte
Toé	Baikua	Hoja y corteza	Visión, brujería y fractura.	Huertos familiares
Toé	Tsuwak/doct orcito	Corteza	Brujería	Cerca
Tsempu	Tsempu	Resina	Roncha en la lengua	1 hora
Verbena	Kunakip	Tallo Fruto	Diarrea Mordedura de víbora(Suk)	Poco a 1 hora
	Mejegkash	Hoja	Reumatismo y bronquios	Poco, 30 minutos
Palmiche	Kampanak	Fruto	Hemorragia	Huerto
	Kuiship		Artesanía	Purmas y monte(Nay)
	Punú	Pepa	Cólico	Monte(nay)
	Saka	Hoja	fuerza	Escaso monte
	Samik	Hoja, corteza	Fuerza	Huerto
Huarumbo	Satik			Monte
	shipitna	Corteza	Fuerza	30'

			Ameabeasis (Suk)	
	Shishig	Hoja corteza	Dolor de barriga Reuma y bronquios	Bastante 30'
	Tagkinik	Resina y corteza	Reumatismo	Bastante a 1 hora
	Tuyúk	Hoja	Fiebre y gripe	
	Yantsau	Corteza	Enema, amebiasis	Orilla del río
	Yapau	Hoja	Paludismo	Poco a 3 horas
	Wais	Hoja	Suerte del mitayo Purifica	Huertos familiares
	Wapae	Hoja		Bastante

Fuente: Yaigbai Esamat (72), Carmen Wasmig (65), Patricio Esamat 31), Antonio Tsamajain (60), Roberto Jeremías y Rubén Ichias.

Elaboración = este estudio

3.4 Praxis culturales sobre el uso y manejo de los recursos

3.4.1 Organización Genérica de las Actividades

Los roles sociales están determinados culturalmente, donde el género atribuye a hombres y mujeres un cúmulo de habilidades y destrezas que conducen a una asignación de actividades concretas.

Por consiguiente, los conocimientos propios de cada género pueden agruparse en función a la división sexual del trabajo, ya que las actividades que esta implica corresponden a un determinado repertorio de conocimientos propios al género que las realiza. Es decir, por ejemplo, que mientras la caza de animales en el bosque y la extracción forestal son tareas realizadas por varones; actividades como cosechar la yuca, la preparación de los alimentos y el cuidado de los niños, son actividades que realizan solo las mujeres.

Los hombres necesitan de las mujeres para desarrollar sus labores agrícolas, las cuales proveen el suministro de yuca y otras plantas comestibles. Las mujeres tienen dependencia de los hombres para abrir la chacra, recolectar la leña y la adquisición de carne.

A continuación, indicaremos las actividades que realizan los varones y las mujeres, sean ancianos, adultos, jóvenes o niños, así como, el mapa de uso

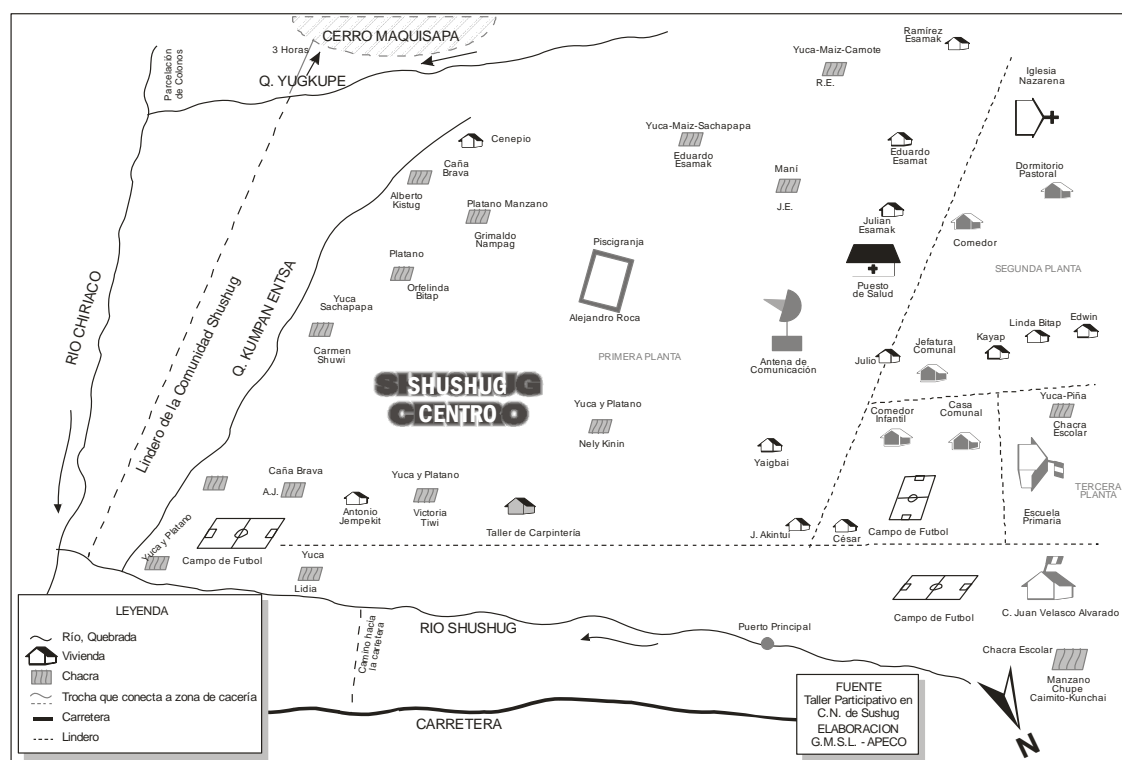
de recursos elaborado por los pobladores locales de la comunidad de Shushug y Sukutín respectivamente.

Cuadro N° 15 Organización Genérica de las Actividades

Takamu Aidau (actividades)	Muntuch Aishmag	Muntuch Nuwa	Muun Aishmag	Muun Nuwa	Datsaush	Muntsutut	Uchi Aishmag	Nuwauch
	Anciano	Anciana	Adulto	Adulta	Joven	Señorita	Niño	Niña
Madera								
Construcción de casa								
Mitayar (Cazar)								
Pescar								
Tala								
Corta y juntar leña								
Roce								
Quema								
Siembra								
Cosecha								
Pasto-Ganado								
Recoger agua								
Crianza de aves								
Recolección								
Lavar ropa								
Cocinar								
Cuidar niños								
Estudiar								
Ir a la iglesia								
Jugar fútbol								
Preparación de remedios								
Jugar Vóley								
Elaboración de Chimpui, Cestería y kutag								
Cerámica (pinig, Tinaja)								
Cuidado de piscigranja								
Venta de productos								
Asistir asamblea								
Visitar Chiriaco								
Trabajo asalariado								
Apu								
Iwishin								
Pastor								
Profesor								
Promotor de Salud								
Preparación de masato								
Construcción de canoa								
Tomar masato								
Minga								
Uso de planta medicinal								
Echar barbasco								
Hacer trinchera								
Decisión de sembrar								
Cuidado del huerto								

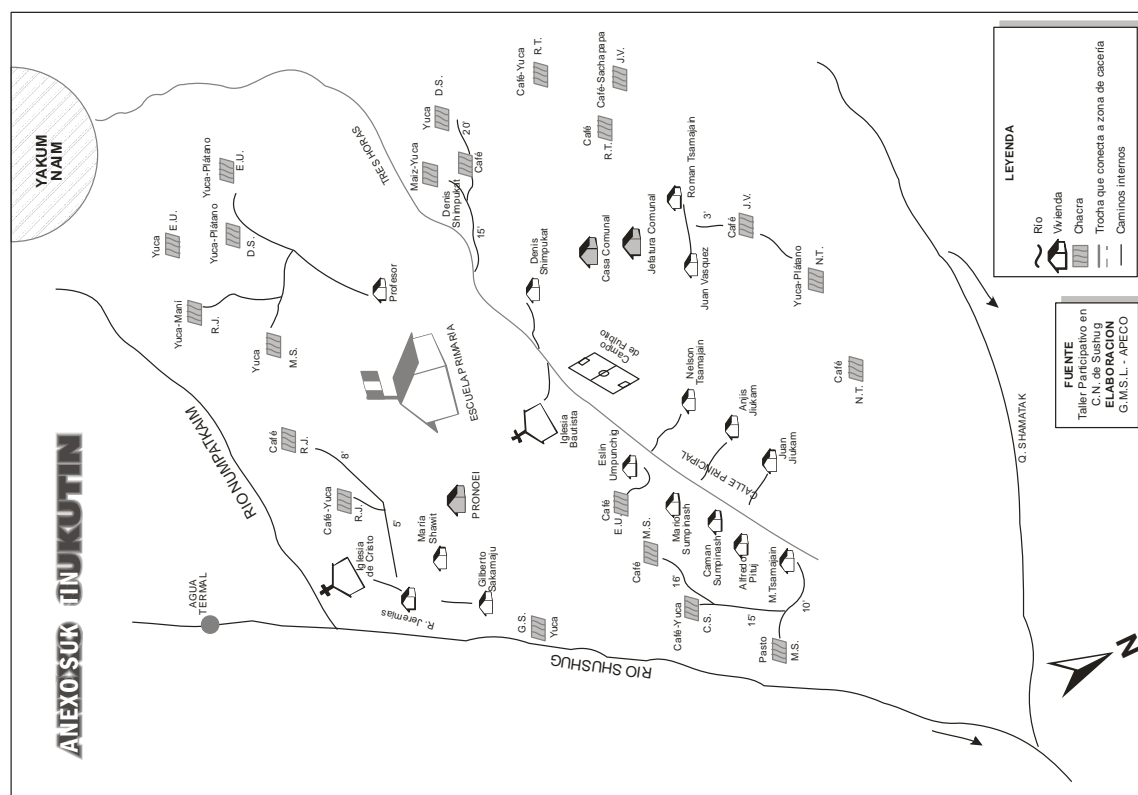
Fuente: Seitz y Vargas/APECO (2002)

Figura N° 7 Mapa de uso del espacio.



Fuente: G Seitz/APECO, 2002.

Figura N° 8 Mapa de uso del espacio.



Fuente: G Seitz/APECO, 2002.

Seguidamente exponemos las actividades culturales vinculadas al uso y manejo de los recursos naturales.

3.4.2 La Agricultura

La mayoría de personas le dedica entre cuatro a seis días por semana al trabajo en la chacra, aunque en jornadas cortas que generalmente no sobrepasan medio día.

Las distintas tareas y fases que involucra la faena agrícola implican la participación de todos los integrantes de la unidad doméstica, percibiéndose una situación de complementariedad en las diversas actividades que deben realizarse para cada fase y cultivo. En función a ello, podemos señalar que la agricultura genera los espacios de interacción entre las *generaciones y los géneros* en el cumplimiento de sus responsabilidades.

Los varones abren la chacra con la técnica de tala y quema con la ayuda de sus hijos varones. Se empieza con la selección del terreno. Luego se procede con la limpieza del terreno de las malezas y matorrales dejando en pie los árboles que son considerados útiles y se junta la maleza para que se seque. Luego de transcurridas dos semanas se procede a la quema y una semana después se siembra. Primero siembran maíz para aprovechar los nutrientes en los suelos y luego plantan yuca y plátanos que tienen hojas anchas que protegerán los otros cultivos más débiles. Después de 3 meses se efectuará la limpieza de arbustos o malezas que hayan brotado, lo que localmente se denomina deshierbe.

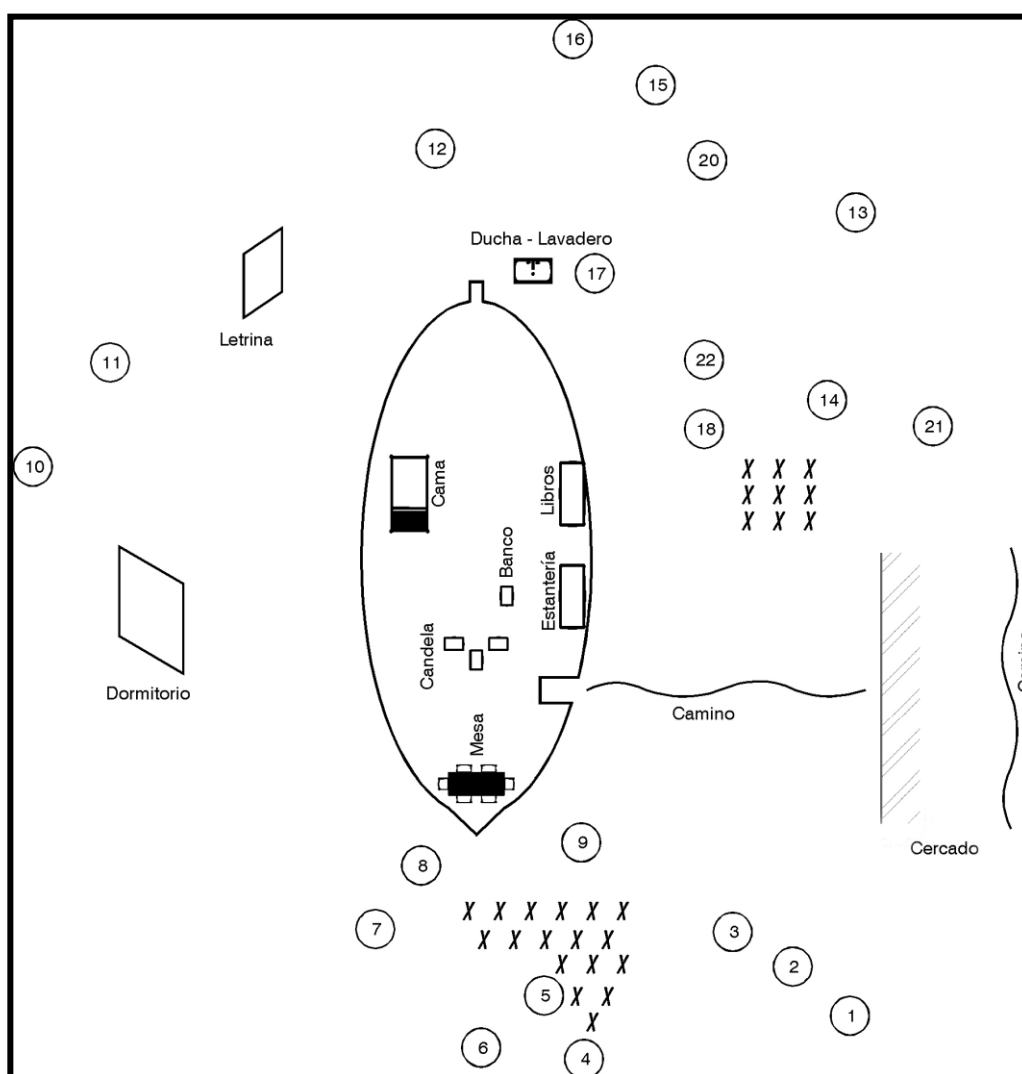
La realización de la faena agrícola en sus distintas fases involucra el uso de ciertas herramientas: El machete en la limpieza de terreno, el hacha en el tumbo, la barreta o pona tradicional elaborada de la chonta, la cual es sustituida a veces por la palana (instrumento de fabricación occidental) en la siembra, y el chagkin de confección endógena que sirve para recolectar los productos.

Se siembran diversos productos como: yuca, camote, sachapapa, bituca, maní, entre otros. Los pobladores enfatizan que los cultivos que le corresponden al hombre generalmente son los que se comercializan como por ejemplo el cacao, el café, la caña brava y el plátano.

Tanto el hombre y la mujer tienen acceso a las distintas especies cultivadas que hay en las huertas domésticas contiguas a las viviendas, con propósito alimenticio, artesanal, medicinal, entre otros.

A continuación detallamos la distribución espacial de las plantas en una vivienda awajún y los productos que se identificaron en las huertas domésticas de tres familias correspondientes a las tres comunidades vecinas a la Reserva Comunal Chayu Nain.

Figura N° 9 DISTRIBUCION ESPACIAL DE LAS PLANTAS EN UNA CASA AGUARUNA



Fuente: Seitz y Vargas/APECO (2002)

- | | |
|---------------------|------------------|
| 1. Chonta de aguaje | 14. Munchi |
| 2. Barbasco | 15. Naam |
| 3. Caña | 16. Pan de árbol |
| 4. Piña | 17. Yucal |
| 5. Guaba | 18. Chupe |
| 6. Kaíp | 19. Cedro |
| 7. Yucate | 20. Kukush |
| 8. Caimito | 21. XXX.Yuca |
| 9. Culantro | |
| 10. Naranja | |
| 11. Achiote | |
| 12. Guanábana | |
| 13. Chirimoya | |

Cuadro N° 16

Composición de la Huerta Doméstica	
1. Cacao	2. Naam
3. Seetash	4. Chimi
5. Algodon	6. Akagnun
7. Bituka	8. Shikiu
9. Huaba	10. Cetico
11. Untukag	12. Capirona
13. Tijin	14. Tuntuam
15. Yuca	16. Barbasco
17. Yaas	18. Pan de árbol
19. Yusajiak	20. Achiote
21. Camote	22. Kaip
23. Bombonaje	24. Yaas
25. Aguaje	

Comunidades de Shushug, Nayumpim, Sukutín.

Fuente: G Seitz y Vargas/APECO (2002)

Foto N° 8. **Mujeres Cargando Yuca**

Fuente: G Seitz/APECO, Sukutín 2005.

Con respecto al acceso de la tierra por parte de los pobladores awajún, esta se da a través de tres modalidades:

- La primera tiene que ver con el sistema de herencia, donde los hijos(as) heredan el recurso a través de los padres.
- La segunda está vinculada con el matrimonio, cuando el varón accede a la tierra de su esposa debido al patrón de residencia matrilocal.

- Por último, la comunidad representada por el apu, distribuye a los moradores recién casados hectáreas de terreno.

En la comunidad de Shushug, del área de purmas (222.72 Ha) y cultivos (143.63 Ha), que al año 2000 era de 366.35 Hectáreas representando el 26.4 % del territorio comunal, 26.51 Ha (1.9 %) están ubicados en tierras de aptitud para producción forestal y/o protección, por lo que son consideradas tierras que deben ser recuperadas o manejadas mediante sistemas agroforestales. La proximidad de estos centros poblados a la región agrícola intensiva Chiriaco– Shushug a la cual se encuentra articulada, repercute una fuerte presión por productos agrícolas que ha modificado la economía de subsistencia hacia una comercial.

Así mismo, en la comunidad de Nayumpim, del área de purmas y cultivos que al año 2000 era de 191.88 Has (aproximadamente) representando el 6.2 % del territorio comunal, 55.09 Ha (1.8 %) están ubicados en tierras de aptitud forestal, por lo que son consideradas tierras que deben ser manejadas por medio de sistemas agroforestales.

Por su parte, en la comunidad de Wawas, el área de purmas (314.79) y cultivos (164.87) que al año 2000 era de 479.66 Has representa el 9.6 del territorio comunal. Con respecto a dos de sus anexos (Wichin y Sukutin), las tierras dedicadas al uso agrícola son de menor magnitud debido a la escasez de tierras con potencial agrícola y a la lejanía de la carretera. Por su lado, en Wawas Centro y Betel Jayais la actividad económica predominante es la agrícola, las tierras de estos sectores son las de mejor calidad y cantidad disponible, forman parte de la región agrícola intensiva Chiriaco – Shushug, que se encuentran en el ámbito de influencia de la carretera Bagua-Imacita⁽⁴³⁾.

43 Para el desarrollo de esta sección nos hemos remitido a la consultaría elaborada por el Geógrafo G. Huamaní con relación a la Zonificación Ecológica Económica y Plan de Ordenamiento Territorial de las comunidades de Shushug, Wawas y Nayumpim (Documento de trabajo) 2003, para la ONG APECO.

El número promedio de chacras por familia oscila entre tres y cinco, ubicándose las chacras más cercanas a 10 minutos de distancia de sus respectivas viviendas. Uno de los motivos de disponer de varias chacras es el de acceder a los cultivos sin ningún tipo de inconveniente, debido a que *“antes de que se termine la yuca con el tiempo, hay que abrir otra chacra para tener lo suficiente”* (Juwatin, Shushug 2005).

Otro de los motivos es el de dedicar exclusivamente chacras a determinados tipos de cultivo con fines comerciales como el cacao, el café y el plátano. El total de números de chacras que pueda tener una familia, es frecuentado durante el transcurso de la semana. Durante la temporada de lluvia se utiliza más la chacra cercana a la unidad doméstica, debido a lo dificultoso que se pone el camino.

Las plagas identificadas por los pobladores locales que afectan a sus respectivos cultivos son las siguientes:

- ♦ La cegatoca que ataca a la hoja del plátano manzano, secándola y quemándola.
- ♦ Un tipo de gusano que se le paga al cedro, atacándole el tallo hasta hacerlo quebrar.
- ♦ Un tipo de tela de araña que se le pega al café, trayendo como consecuencia de que el fruto y la hoja se pudra.
- ♦ Hay una plaga que ataca al tallo de la yuca, haciendo que se pudra.
- ♦ Al cacao le ataca una plaga conocida por los pobladores como la escoba, que podría aludir a la Escoba de Bruja (*Crinipellis perniciosa*).

Los comuneros no utilizan ningún método manual, ni químico para contrarrestar el ataque de las plagas hacia sus cultivos, a excepción del cultivo del cacao, donde se procede a podar las partes afectadas. En general las comunidades en estudio no usan ningún tipo de plaguicida.

3.4.3 Caza

La caza es una práctica cultural que asigna al hombre el papel de proveedor de proteína animal a la unidad doméstica awajún. El cazador awajún tiene conocimiento sobre los hábitos que tienen las aves y mamíferos, como por ejemplo donde pueden ser encontrados, horarios de actividad y comida favoritas (Brown 1984: 146). Asimismo, identifican a los animales por sus huellas, sonidos y otros signos, siendo aficionados a imitar el canto de muchas especies de aves.

Los instrumentos empleados en la faena mitayera consisten en el uso de la escopeta, cartuchos, linternas y el wampash. Los awajún han incorporado las *tramperas* como método de caza, que consiste en un dispositivo mecánico-artesanal que se deja en la ruta de los animales para que se active cuando estos pasen por ahí, matándolos. Es constatable el desuso de la cerbatana actualmente.

En la actualidad existen dos modalidades que caracterizan a la faena mitayera. En la primera el cazador awajún se interna en el monte por un tiempo que fluctúa entre 2 a 4 días y, si tiene éxito, deberá destripar, trozar y ahumar al animal para que no se malogre. En la segunda modalidad, incursiona en una zona de cacería cercana, que dista a dos horas de su vivienda, si lograra atrapar alguna presa, procede a destripar y pedir cooperación para su traslado si no puede cargarlo. Posteriormente la presa obtenida se llevará a casa, y es aquí donde la mujer juega un rol importante ya que se encargará de distribuir la carne entre los miembros de la unidad doméstica.

Los días festivos propicios para ir a mitayar son: Día de la madre, fiestas patrias, navidad, titulación de las comunidades, limpieza de trochas comunales cada cuatro meses, inauguración de infraestructuras como escuelas, lozas deportivas, locales comunales, entre otros.

Programada alguna actividad los comuneros se distribuyen tareas como por ejemplo ir a cazar, pescar y recolectar para compartirlo en comunidad. Generalmente son cuatro cazadores los que se encargan de realizar la faena mitayera, aludiendo los pobladores locales que siempre vienen con presas capturadas, por lo que se deduce el incremento de la intensidad de caza durante estos días festivos.

Cuadro N° 17

Actividades Productivas más Frecuentes				
Descripción	Agricultura	Caza	Pesca	Extracción Forestal
Dos o más veces por semana	76.6	4.5	33.3	0
Cada una o dos semanas	18.2	18.2	40.0	0
Cada tres o cuatro semanas	5.2	9.1	16.0	1.6
Cada cinco a seis semanas	0	1.5	1.3	1.6
Cada siete semanas o más	0	6.1	0	1.6
Nunca o casi nunca	0	60.6	9.3	95.3
Total	100%	100%	100%	100%

Elaboración R. Tello/APECO (2005)

Según el cuadro anterior la mayoría de personas declara que la caza es una actividad poco frecuente, ya que nunca o casi nunca van a cazar (más del 60% de la población), aunque también hay otro sector que realiza esta actividad frecuentemente (18.2%), reduciéndose consecuentemente la adquisición de la proteína animal.

Esto implica que si bien la caza no es una de las actividades más frecuentes de los pobladores en general, el impacto sobre la fauna silvestre de este porcentaje que si caza regularmente es bastante alto debido a que se realiza sobre especies selectivas, afectando altamente a algunas especies y no a otras, pero que en su conjunto producen un quiebre en el equilibrio de la fauna silvestre –circunstancia agravada por la tala de árboles frutales- generando un proceso caracterizado por un alejamiento progresivo de los animales de los asentamientos comunales (Tello 2005).

Con relación al porcentaje (39.4%) de personas que cazan regularmente se deduce que, en las comunidades limítrofes, la práctica de la caza es casi tres veces mayor a la caza realizada en la comunidad de carretera,

principalmente debido a que todavía existen animales para cazar, constituyendo un panorama donde la caza es una actividad regular e intensa, a diferencia de la comunidad de carretera donde los recursos de caza actualmente ya son muy escasos y difíciles de encontrar.

Así la captura de algún animal como venado u oso anteojos desde las alturas (Anexo Sukutín) por parte de algún cazador, y su posterior traslado a una comunidad de carretera como por ejemplo Shushug, es garantía de que va poder comercializar los trozos o presas derivadas del animal cazado.

En este sentido, mientras haya una fuerte demanda de animales del monte (incluidas las especies en estado de extinción) por parte de las comunidades y/o anexos cercanos a la carretera, la presión e intensidad de caza sobre ciertos animales va a continuar.

Entre las principales zonas de cacería aledañas a la Reserva Comunal Chayu Nain, identificadas en el ámbito territorial de las 3 comunidades tenemos:

Cuadro N° 18. Lugares de Cacería.

Comunidad	trochas de cacería	Lugar o zona de cacería	Tiempo
Shushug centro	1	Cerro Maquisapa Yugkup	4 Horas 3 horas
Mente(Shushug)	2	-Cerro Maquisapa -Cerro Maquisapa	8 Horas 4 Horas
Pagki (Shushug)	2	-Cerro Maquisapa -Cerro Maquisapa	4 Horas 5 Horas
Sukutin (Wawas)	1	Yakum Naim -Yumis Naim	3 Horas 3 horas desde escuela
Teesh		Cerro Kuyumatak	
Nayumpim	2	-Cueva de Huacharo N° 2 -Cueva de huacharo N°1	12 Horas 5 Horas

Fuente: Taller participativo de Shushug y Pakui 2000

Elaboración = este estudio.

3.4.4 Pesca

La pesca es una actividad en la que participan tanto hombres como mujeres de cualquier edad, siendo indispensable esta actividad para la obtención e ingesta de proteína. Entre las herramientas utilizadas en esta actividad tenemos la caña y anzuelo, trampas y tarrafa.

La pesca se realiza de manera regular por la población, ya que más del 70% declara realizar esta actividad con una frecuencia de cada una o dos semanas (ver cuadro N° 14), constituyendo una presión constante sobre los recursos ictiológicos. Asimismo, esta actividad se ve agravada por la pesca con dinamita de los peces en cardumen, y de la pesca con barbasco que se realiza regularmente por parte de algunas personas y anualmente entre varias comunidades, situación que coloca a los recursos acuáticos en un serio peligro en el mediano plazo.

En las comunidades cercanas a la carretera como Shushug, la práctica de la pesca es más frecuente que en las comunidades de altura como el anexo de Sukutín, principalmente debido a que la fauna acuática constituye uno de los pocos recursos naturales con que todavía cuenta estas comunidades próximas a la carretera.

Foto N° 9. Consumo de Peces al interior de una Unidad Doméstica



Fuente: G Seitz/APECO, Sukutín 2002.

Las especies que mayormente pescan son las siguientes:

Cuadro 19. Recursos Ictiológicos en el ámbito de Estudio

Nombre Español	Nominación Científica	Denominación Nativa
Bagre	Pseudoplatysoa fasciatum	kumpau
Boquichico	Prochilodus amazonensis	Kagka
Bujurqui	Aequidens sp.	kantash
Carachama	Hipoptomus sp.	Shacham
Carachama		Shuwi
Carachama grande	Pterygoplichthys multiradi	Putu
Cashca	Chaetostomus sp.	Nayum
Machete		Pepen
Mojarritas	Hemigrammus sp.	Esap
Muelón, Fasaco		Kugkui
Plateado		Mamayak
Plateado		Tjug
Raya		Kaashap
Dorado	Brycon sp.	Wampi
Shojo		Chuwui
Cahuara		Tujushik
Zungaro	Sorubim sp.	Tugkae
Najem		Najem
Borrachito		Baus
kejeje		Kejeje
Sábalo		kusea

Elaboración = este estudio

Los awajún diferencian dos temporadas anualmente: *Yumi* que abarca los meses de enero a junio y *Etsa* que comprende los meses de junio a noviembre, desarrollándose en esta última la pesca colectiva intercomunal.

Entre el anexo de Sukutín y las comunidades de Chayuatunsamu, Sawientsa y Alto Wawas, acuerdan cada mes de septiembre poner trincheras a lo largo del río Shushug, colaborando cada familia con 5 kilos de barbasco o timu para el lavado de la quebrada, llegando a utilizar hasta 250kg.

Los recursos ictiológicos que se obtienen en esta actividad colectiva se destinan tanto al autoconsumo como a su comercialización, debido a que las trincheras capturan un promedio de 10 kilos por familia.

Entre los lugares o sitios de reproducción de peces identificados por informantes locales, en las cuencas del Shushug y Chiriaco tenemos:

- Cuenca del Shushug: Pagki, Achu, Sunsut, Putsumash, Buchig Entsa, Etse, Batae, Boca Shushunga, Karambuco, Chaji, Kunchin, Chapi, Tsewa y Putsumash.
- Cuenca del Chiriaco: Sanchium, Etse, Taken, Chichijam entsa, Chuu Ajuntaiji, Tsapa Ajuntaiji, Shajian Entsa y Wampu.

Actualmente algunas familias en el ámbito de las comunidades de Shushug y el anexo de Sukutín tienen piscigranjas donde interviene cualquier miembro de la unidad doméstica en la alimentación de los peces (Seitz y Vargas, 2002: 53)

3.4.5 Recolección

Recolectan una gran variedad de frutos como: el Inak, daun, el chimi, el Kunchai, y el shupe para el consumo. También recolectan la chonta y el suri cuando se ha tumbado alguna palmera previamente para extraer las hojas que se emplearan en el techado de sus casas. Otros productos del bosque que se recogen son los caracoles y los hongos comestibles aprovechando la incursión hacia el monte para la realización de la faena mitayera.

Generalmente cuando se pesca de noche con anzuelo, se aprovecha esta actividad para recolectar ranas, renacuajos y cangrejos. Un alimento especialmente apreciado es el polluelo del guácharo, *táyu* (*Steatornis caripensis*) que se encuentra en cuevas.

También se realiza la venta ocasional de algunos frutos del bosque, principalmente en temporada en que los árboles producen fruto. Así tenemos

la comercialización del chupé, granadilla, shagkuina, guaba, aguaje, cocona, ishpingo, entre otros.

Asimismo, algunas personas realizan la venta de ciertos productos del bosque, como es el caso de las plantas medicinales, como por ejemplo la sangre de grado –que venden a S/. 5.00 la botella- el chuchuhuasi y la uña de gato. Otro producto que se comercializa es el copal. Según la percepción poblacional el recurso medicinal chuchuhuasi se encuentra actualmente escaso, debido a la presión que existe sobre el mismo.

La recolección de leña es una actividad asociada al varón, tanto adulto como niño, no obstante, la mujer recoge la leña en áreas contiguas a la vivienda y de menor tamaño; siendo ella la que determina el momento en que el varón-esposo o hijo- debe aprovisionar a la unidad doméstica del recurso necesario para la preparación de los alimentos.

Entre las principales leñas recolectadas en el ámbito de las tres comunidades en estudio tenemos: Cetico, ciruelo, chipa, guaba, samiknum, tsachig y yucate. Con relación a la temporada de recolección de algunos frutos del bosque en el ámbito de tres comunidades awajún tenemos el siguiente cuadro.

Cuadro Nº 20

CALENDARIO ANUAL DE RECOLECCIÓN DE SHUSHUG Y SUKUTIN		Ene	Feb	Mar	Abr	May	Jun	Jul	Ago	Set	Oct	Nov	Dic
FRUTOS													
Cabalonga	Kunchai												
Caimito	Yaas												
Chambira	Batae												
Chimico	Chimi												
Cocona	Kukuch												
Guaba	Wampa												
Leche Caspi	Daum												
Pan de árbol	Pitu												
Pijuayo	Uyai												
Sacha Mango	Apai												
Shimbillo	Wampushik												
Shupe	Inak												
Uvilla	Shuwiya												

Elaboración = este estudio

La temporada de frutos en la comunidad de Nayumpim varía significativamente debido probablemente a su ubicación geográfica en otra cuenca denominada Chiriaco.

Al respecto presentamos a continuación la temporada de algunos frutos y la participación de los géneros en la cosecha de los mismos:

Cuadro N° 21

CALENDARIO ANUAL DE RECOLECCIÓN DE NAYUMPIN													
FRUTOS		Ene	Feb	Mar	Abr	May	Jun	Jul	Ago	Set	Oct	Nov	Dic
		H/M	H/M	H/M	H/M	H/M	H/M	H/M	H/M	H/M	H/M	H/M	H/M
Cabalonga	Kunchai			H	H								
Aguaje	Áchu					H	H						
Caimito	Yaas	H	H										H
Chambira	Batae			H	H								
Chimico	Chimi												
Cocona	Kukuch	M	M	M	M	M	M	M	M	M	M	M	M
Guaba	Wampa	H/M	H/M							H/M			
Huicungo	Uwan												
Leche Caspi	Daum											H	
Maracuya	Munchi			H/M									
Pan de árbol	Pitu		H	H									
Pijuayo	Uyai	H/M	H/M	H/M	H/M								
Sachamango	Apai					H/M	H/M						
Shimbillo	Wampushik		H/M	H/N									
Shupe	Inak					H	H						
Tombo	Tumpu	M	M	M	M	M	M	M	M	M	M	M	M
Uvilla	Shuwiya		H	H									
Yarina	Chapi			H/M									
Zapote	Pau			H	H								

Fuente: (Seitz & Vargas/APECO 2002)

3.4.6 Extracción Forestal

Con respecto a la extracción de madera es una actividad importante para los pobladores locales de las comunidades awajún, que les permite satisfacer necesidades endógenas, por ejemplo; construcción de viviendas, infraestructura comunal, como también generador de ingresos económicos. Es una práctica exclusivamente masculina.

La extracción forestal, si bien es realizada por pocas personas, alrededor de un 4.8% de la población, esta extracción también es selectiva y afecta principalmente a los árboles maderables con valor comercial, así como también a algunos árboles frutales. Muchas personas solo lo realizan de manera ocasional, por ejemplo solo en una o dos ocasiones, pero los volúmenes de madera que cortan son altos, amenazando e incluso extinguiendo los recursos maderables en algunas zonas.

Cuando la extracción de madera se va a destinar a su comercialización se procede con la siguiente modalidad:

El dueño de la madera hace trato con el motosierrista –que generalmente es mestizo- el cual se encargará de proporcionar el motor, el combustible, el aceite, los alimentos y ayudante. Luego se traslada hasta donde se ubica el recurso y procede a transformarlo en tablones. El dueño del árbol contratará peones para acarrear la madera o cargarla en ausencia de alguna quebrada hasta la carretera. Por último entre los dos pagarán el flete necesario para transportar la madera al lugar de venta.

Algunas de las zonas forestales circunscritas al interior del anexo de Sukutín, los moradores calificaron como zona forestal las siguientes áreas: Cerro Chija, (donde se recolecta tamshi, tujuji y hojas de palmeras), Yakum Nain, Katipentsa y un sitio sin denominación local que se ubica a hora y media desde la escuela, donde predomina el tornillo.

La ruta de la madera identificada por los actores locales de dos comunidades es como se detalla a continuación:

1. En el anexo de Sukutín, se extrae tornillo de la zona denominada Yakum Nain, localizado a 20 minutos de la escuela. Luego acarrean la madera hasta la quebrada Shamatat y desde aquí la trasladan hasta la quebrada Numpatkaim. Desde esta quebrada transportan la

madera hasta la confluencia con el río Shushug, para luego llevarla con rumbo a Puerto Jayeis. Este recorrido dura cuatro días.

2. La ruta de madera en la comunidad de Sawienta comienza desde las aguas termales del Sukutín, siguiendo el curso del río Shushug hasta Puerto Jayeis. El tiempo de traslado es de tres días aproximadamente. Un lugar identificado de extracción de tornillo por los comuneros es Muntukentsa localizado a 45 minutos desde la vivienda de Carlos Tsamajain.

3.4.7 Construcción de Vivienda y Artesanía

La recolección de hojas de palmera y otros materiales que implica la construcción de una vivienda, es tarea asignada al hombre quien en el mayor de los casos convoca a una minga y es acompañado por los hijos. Es en la convocatoria de una minga que la mujer participa, preparando la bebida ancestral y los alimentos a los cooperantes.

La construcción de una vivienda implica el uso de los siguientes recursos:

- Yukat, en forma de vigas cruzadas
- Shugku (huacapu), en forma de horcones.
- Yapukuit, como tijerales.
- Caña brava, empleado como pared.
- Bombonaje, usado en el techado de las casas.
- Tamshi, utilizado para amarrar vigas y confección de canastos.

En la CN. Shushug, las hojas de Yungkup, Chapi y bombonaje son las más utilizadas en el techado de las casas. En contrapartida el Kampanak, Yumis y Tujuji se emplean poco debido a la lejanía de los recursos mencionados. Cabe señalar que en Shushug y Wawas se ha incorporado el uso de calaminas debido a la lejanía y escasez del recurso palmera.

En el anexo de Sukutín, las hojas de palmera se encuentran distantes como el yungupe a 3 horas, lo que se complica con la escasez del tamshi, recurso empleado en la elaboración de canastas y amarre de las vigas.

En Nayumpim, el bombonaje debido a su abundancia es el recurso más utilizado en el techado.

Cestería y alfarería

Las canastas son hechas por los varones utilizando como recurso las lianas o sogas silvestres como el tanshi, que son muy útiles y durables para el fin destinado. También elaboran envases de calabazas y bolsas de chambira denominadas localmente *wámpach*, muy utilizadas en la faena mitayera para el depósito de los cartuchos y linterna. Hay tres tipos de cestos:

- El Chagkig utilizado en la recolección de frutos o en la cosecha de la yuca.
- El Súku, usado frecuentemente en la pesca.
- Tukúp, utilizado en el transporte de ropa, adornos, entre otros.

Otros recursos usados por el varón la topa, el simput, el shimut, el tornillo entre otros. De estos el tanshi y el tornillo son los recursos más escasos y distantes. La discontinuidad en la confección de canastos y elaboración de bancas (Kutag y Chimpui) es significativa entre los jóvenes awajún.

Con respecto a las vasijas Awajún están diseñadas para el uso doméstico, por lo cual son simples en sus diseños. La fabricación de estos utensilios está a cargo de la mujer quien lo hace de arcilla (Ag. duwe). La alfarería Awajún es sencilla, a excepción de los recipientes donde se bebe el masato, diseñados con atractivos dibujos geométricos, la cual se denomina pinig (Regan, 2003: 18).

Entre estas vasijas tenemos las siguientes:

- El takumtai, que es una variedad grande de ping.
- El yukúg, que es un tazón para la preparación de la medicina.
- Pinig, usado para servir el masato
- Ichinak , olla para transportar agua
- Awi yutai. Olla para cocinar la yuca.

Foto N° 10 Artesanía Awajún



Seitz/APECO, Buis y Pinig

Foto N° 11. Tallado y Alfarería Awajún



G Seitz/APECO. Chimpui e Ichinak.

A continuación señalamos los recursos empleados en la elaboración en la cestería y alfarería awajún describiendo la distancia de los mismos en cada comunidad en estudio:

Cuadro Nº 22. Recursos empleados en la cestería y Alfarería Awajún

ARTESANIA	
COMUNIDAD NATIVA NAYUMPIM	
RECURSO	USO Y DISTANCIA
Daum	(árbol) ubicado a 1 hora
Kaap o tamshi	(Liana empleada en la confección de canasto y para amarrar vigas en la construcción de casas) a 20'
Topa o wawa	(Árbol para elaborar Kutag) a 5' hay bastante
Yukuku o chimi	(árboles empleados en la elaboración de pinig) a 4 horas
COMUNIDAD NATIVA SHUSHUG	
Daum	a 15' en el anexo de Meente
Tamshi	a 3 horas
Topa	hay bastante a 30'
Yukuku o chimi	a 3 horas solo tienen 2 familias
ANEXO DE SUKUTIN	
Daum	(resina se mezcla con achiote para obtener goma) a 30'
Duwe	se ubica a 10'
Shimut	(para elaborar kutag) a 30'
Tamshi	(para escoba, canasta) a 2 horas escasez del recurso
Tornillo	(para elaborar chimpui) a 1 hora
Topa	(para hacer Kutag) a 15'
Yukuku o Chimi	(ceniza se mezcla con la greda) se ubica a 1 h.

Fuente: (Seitz & Vargas/APECO 2002)

En la actualidad la elaboración del takumtai, el yukún, pinig, ichinak, entre otros; ha disminuido considerablemente, entre la población femenina, debido entre otros factores a la lejanía de los insumos para fabricarlos, la discontinuidad en la transmisión del conocimiento entre las generaciones y la influencia del mercado.

3.4.8 Situación de la Biodiversidad desde los Géneros

Cuadro Nº 23

Percepciones sobre la Abundancia de Recursos Naturales en Territorio de las Comunidades				
Descripción	Comunidad (%)			
	Sawienta	Sukutín	Shushug	Global
Bastante abundantes	18.2	7.7	2.0	5.3
Menos que antes, pero suficientes para el uso	36.4	53.8	3.9	17.3
Un poco escasos	45.5	38.5	78.4	66.7
Bastante escasos	0	0	15.7	10.7
Total	100%	100%	100%	100%

Elaboración R. Tello 2005. APECO.

El cuadro anterior muestra que la mayoría de la población (más del 66%) considera que los recursos naturales en territorio de las comunidades son un poco escasos con relación a los años anteriores donde había una mayor abundancia. En menor proporción, algunos respondieron que todavía tienen recursos suficientes para el uso, no obstante menos que los recursos disponibles anteriormente.

Cabe resaltar que los pobladores de las comunidades de altura (45.8%) consideran que todavía tienen suficientes recursos para el uso, aunque menos que en años anteriores, a diferencia de la comunidad de Shushug, donde un gran porcentaje significativo de personas (78.4) consideran que los recursos naturales al interior de su comunidad ya están un poco escasos.

Por otro lado se evidencia que actualmente hay un fuerte reconocimiento de la relación de interdependencia entre los árboles, los animales y las personas, y la necesidad de mantener un equilibrio ecológico, expresado en la necesidad de guardar un comportamiento adecuado para evitar la progresiva disminución de las especies, circunstancia que actualmente se viene produciendo.

En ese sentido, los bosques no solo se están entendiendo como fuente de insumos para su vida cotidiana o de recursos para obtener beneficios económicos, sino también como fuente para la reproducción de su modo de vida tradicional y de las condiciones vitales a las cuales están acostumbrados, valorando el aire puro y el agua limpia, para lo cual están tomando conciencia que es necesario cuidar los bosques y no hacer un uso irresponsable de los recursos que alberga. Al respecto es pertinente señalar el testimonio de un comunero de Sukutín:

Nosotros mantenemos nuestros bosques, cuando una vez abrimos las chacras, las mantenemos por varios años y después cuando terminamos yuca hacemos otra chacra, cuando pasa el tiempo regresamos a las purmas y no es necesario abrir tantas chacras. Por el momento no cuidamos bien, no tumbamos palos

y palmeras porque nosotros vamos a seguir viviendo aquí, no vamos a ir a otras comunidades, por eso cuidamos el bosque.

El hecho de ir asumiendo progresivamente una mayor responsabilidad con el legado ambiental que van a dejar a sus hijos también es un elemento que está motivando a muchas personas a reflexionar sobre la necesidad de cuidar el medio ambiente. Lo lamentable es que las iniciativas de algunos se ven limitadas por las actividades depredatorias de otros pobladores, como por ejemplo la tumba de árboles y palmeras para economizar el tiempo en la cosecha de frutos y hojas o el uso de dinamita en la actividad de la pesca.

Casi el 95% de la población valora la importancia de la Reserva Comunal Chayu Nain, la cual cuenta con una gestión que incluya la participación de las comunidades para poder contrarrestar los procesos de depredación del medio ambiente actualmente existentes, realizándolo de una manera organizada para poder lograr resultados efectivos.

En cuanto a la percepción de los actores sociales sobre los beneficios ambientales que otorga la reserva Comunal Chayu Nain a sus respectivas comunidades, mencionan al recurso hídrico, el aire puro y limpio, y los árboles grandes que albergan y proporcionan alimento a las distintas especies de animales. Según aluden los pobladores estos animales silvestres se reproducen y se desplazan desde mencionada ANP hasta los territorios de sus comunidades.

En este sentido señalan que *no se puede molestar allá para tumbar madera o realizar alguna faena mitayera* debido a que si se extraen los árboles, podría ocasionar sequías y derrumbes, repercutiendo desfavorablemente este proceso de deterioro sobre ellos mismos y las generaciones venideras.

Muchos pobladores señalaron en el 2005 que luego de la categorización definitiva de ZRCC, a través de la creación de la Reserva Comunal, ellos esperan participar activamente en la realización de un proyecto que se oriente tanto a la conservación de los bosques y recursos naturales en general, pero

que también se refiera al apoyo para el mejoramiento de su calidad de vida, para lo cual esperan obtener el asesoramiento especializado de la institución para el desarrollo conjunto de una propuesta que recoja estos lineamientos.

Resumen del Capítulo

El capítulo presenta al conocimiento indígena ligado a la biodiversidad, describiendo la cosmología awajún tradicional, la cual distingue entre espíritus masculinos y femeninos, proporcionando un marco ordenador tanto de las actividades económicas y de la división sexual del trabajo como de los modelos sociales de masculinidad y femineidad; «el Ajutap masculino y el Nugkui femenino, eran símbolos que condensaban y materializaban el poder espiritual difuso que se creía que existía en muchos objetos y seres del mundo awajún» (Brown 1984: 35).

Entre los seres míticos asociados con algunas de las prácticas culturales ligadas a las relaciones productivas en la naturaleza se cuenta a las deidades Nugkui, espíritus femeninos de la tierra que enseñaron a las mujeres awajún a cultivar las plantas —la yuca y otros tubérculos— y a fabricar vasijas; Etsa es una deidad asociada simbólicamente a las actividades masculinas, tales como la caza, la preparación de las chacras y la tala de árboles; y Bikut es un guerrero mítico que fue transformado en una planta alucinógena denominada toé (Brown 1984).

Esta cosmovisión regulaba los patrones de comportamiento.

Un aspecto importante en la mitología awajún es el complemento de poderes entre Nugkui y Etsa, cuyo vínculo -desde la concepción cultural awajún- es que las Nugkui crían los animales silvestres en corrales y los van soltando para que los hombres puedan aprovecharlos. Si un cazador captura más piezas de las que necesite o deja escapar algún animal mal herido, Nugkui lo castiga cerrando sus corrales.

Este sistema de creencias adquiere operatividad a partir de los rituales y/o comportamientos que desarrollan los actores locales a través de los cantos mágicos o anén, los talismanes (yuká en el caso del varón para la cacería y Nantag para la mujer en la agricultura) y las diversas prohibiciones o restricciones asociadas a la caza, la agricultura y la pesca.

También se detalla la clasificación awajún propia de la diversidad biológica, expresada en la diversidad de nombres en lengua materna de frutos, hojas, plantas comestibles, artesanales y medicinales, fauna silvestre, etc. Esta taxonomía sobre la clasificación del mundo vegetal y animal se fundamenta en el reconocimiento de conjuntos de organismos agrupados de acuerdo a semejanzas y diferencias según su apariencia, tamaño y comportamiento en general.

Se detalla algunas especies vegetales, animales e insectos resaltando sus particularidades y uso cultural a partir de su clasificación utilitaria. También elaboramos un listado de los recursos forestales y palmeras del ámbito de estudio, así como, la descripción y detalle de los diez tipos de suelos y once tipos de formaciones boscosas que identifican los actores locales de las tres comunidades en sus respectivos territorios comunales.

Un aspecto importante considerado se basa en el conocimiento de las especies medicinales, contemplándose las nociones de salud y enfermedad de su sistema etnomédico, el cual debe entenderse como los conocimientos tradicionales y estrategias de tratamiento que intenta adaptarse a las enfermedades foráneas y a su curación.

La ventana de comunicación con el aspecto espiritual de la realidad es la visión, aquella que es inducida a través del consumo de sustancias derivadas del toé, la ayahuasca, el floripondio o el tabaco. En general, el interés por los hechos espirituales está orientado hacia las necesidades concretas de su vida en la tierra: evitar enfermedades, sobrevivir a las agresiones de los enemigos y tener suficientes alimentos. Un personaje

importante es el Iwishin que posee el poder de ver las enfermedades causadas por la magia, detectar a su culpable y tratar al enfermo. Su contraparte es el Tunchi o brujo.

Por último, el capítulo reseña las actividades culturales vinculadas al uso y manejo de los recursos naturales enmarcados en la división sexual del trabajo, la cual se enfatiza que los roles sociales están determinados culturalmente y el género atribuye a hombres y mujeres una serie de habilidades y destrezas que conducen a una asignación concreta de tareas.

Por consiguiente, los hombres necesitan a las mujeres para el desarrollo de la actividad agrícola, las cuales proveen de suministro de yuca y plantas comestibles. Las mujeres tienen dependencia de los hombres para abrir la chacra, recolectar leña y la adquisición de la proteína animal.

IV. RUPTURA GENERACIONAL Y CAMBIOS EN LA CULTURA AWAJÚN

En este capítulo exponemos la ruptura generacional y los procesos de cambio al interior de la cultura awajún a través de: (i) la transmisión generacional del conocimiento a partir de los espacios de socialización y la organización genérica del conocimiento, (ii) la identidad cultural, los agentes de transformación cultural tanto externos (La Iglesia Nazarena y Católica, colonización, escuela y mercado) como endógenos (la escasez y lejanía generalizada de recursos, adopción de pautas de comportamientos negativas en desmedro de los recursos), (iii) y las relaciones de género (considerando los roles de género, los intereses y necesidades prácticas de género, las percepciones de género y el perfil de acceso y control de recursos y beneficios), (iv) que influyen directamente en ciertos *niveles de riesgos de pérdida de conocimientos* vinculados al uso de los recursos, exponeniéndose en este sentido tanto las rupturas y transformaciones al nivel de las actividades culturales vinculadas al uso de los recursos como las nuevas opciones y expectativas de los jóvenes y el desinterés de los mismos en cuanto al conocimiento y praxis de la mencionadas actividades económicas que acrecientan la brecha generacional.

4.1 Transmisión generacional del conocimiento ancestral

Espacios de Socialización y Organización Genérica del Conocimiento

La formación social awajún presenta una marcada división genérica del conocimiento ligado al entendimiento y manejo de la biodiversidad, debido a que ambos actores sociales acceden en forma diferenciada a los recursos naturales.

Respecto a la identidad genérica tradicionalmente, los awajún desde muy pequeños siguen un constante y progresivo proceso de aprendizaje debido a que acompañan a sus padres en sus respectivas actividades sociales y productivas de esta manera son integrados a sus roles específicos *“los que aprenden a reproducir a través de la educación informal y de los mecanismos de imitación e identificación”* (Heise, 1996: 63).

Tradicionalmente, en la niñez el Awajun visitaba una cascada o se internaba en el monte con sus padres y hermanos, allí preparaba toé o jugo de tabaco para tener visiones ⁽⁴⁴⁾ y adquirir el respectivo Ajutap, estableciéndose de esta forma la transmisión del conocimiento a nivel generacional.

Para visualizar a un ajutap o *espíritu de los guerreros muertos*, un joven tenía que pasar varios meses practicando una vida de sacrificio personal que implicaba la cacería con cerbatana, evitar todo tipo de contacto con mujeres, restricción de ciertos alimentos dulces, entre otros. Al respecto, un informante local nos relata lo siguiente:

“Para esto había un viejo que las preparaba a sus nietos, a sus hijos, en primer lugar daban toe, entonces si no obtuvo visión alguna, pasaba al consumo de ayahuasca, sino conseguía visión seguía con el tabaco, pero hay algunas personas que solo consiguen visión con solo tomar una o dos veces toe, en ese tiempo se preparaba para enfrentar a los enemigos especialmente en las guerras. Entonces se quería sacar una persona preparada en la guerra o también para que pueda dirigir alguna guerra, entonces así anteriormente no se juntaban los jóvenes con las mujeres porque el olor que tenía la mujer, hacía bajar la razón y concentración que tenía el joven, derrepente esa emoción de relacionarse con esa mujer, puede pensar a esta mujer, entonces el joven desanima de seguir haciendo su rol, por eso siempre separaban, por eso cuando venía mujer, los varones siempre cerraban su nariz, porque anteriormente las mujeres andaban con plantas olorosas, tenía como un tabaco acá y eso lo olía, por lo cual el hombre se desconcentraba y perdía esa conciencia de seguir tomando”.

44 Las visiones no estaban enmarcadas solamente al aspecto bélico, ya que algunas estaban orientadas hacia la fertilidad y la prosperidad, es así que la visión Niimagbau que se manifestaba después del consumo de alucinógenos, un hombre visualizaba sus futuras esposas, los hijos que tendrían y los animales que cazaría (Brown 1984).

Al internarse en el bosque el joven awajún en compañía de su padre, aprendía a familiarizarse con los Anen, los hábitos, las mañas y manías de los animales, adquiriendo habilidades y otros signos. Como señala Brown estas habilidades se adquieren en la niñez y se perfeccionan en la adolescencia (Ibíd. 1984), convirtiéndose el bosque como un espacio de socialización y aprendizaje tanto genérico como generacional cuando comparten momentos padre e hijo o hermanos mayores, orientado -en este caso- a la faena mitayera.

Por su lado, la mujer compartía momentos con sus parientes femeninos, identificando y aprendiendo actividades en el ámbito doméstico (que constituía un medio relevante de socialización) y productivo, ya que acompañaba a la madre en la chacra, familiarizándose tanto con las variedades de yuca, sachapapa, bituka, entre otros, como con el componente simbólico que la práctica cultural de la agricultura encierra, es decir, con los rituales dirigidos a implorar a Nugkui -espíritu femenino de la tierra- una óptima fertilidad y productividad de sus chacras para una abundante cosecha a través de los anen y la manipulación de los nantag.

Una mujer recién casada era honrada en el contexto de un ritual denominado -en lengua awajún- *núwa tságku*, la fiesta femenina del tabaco, en donde este actor social bebía jugo de *Nicotiana tabacum* (jugo de tabaco) para obtener alguna visión con la que podría ayudar a sus chacras y animales domésticos a prosperar. Este ritual implicaba una serie de restricciones alimenticias, cánticos y tipos de comportamientos que contribuían a la efectividad del mismo (Brown, 1984: 30).

Con relación al cultivo de la yuca, Brown menciona que *“es una actividad femenina y muchas mujeres tienen en sus chacras hasta 20 ó 30 variedades de yuca. El número total de variedades de yuca conocida por las mujeres aguarunas puede sobrepasar de 200”* (Berlín; 1977: 10)” (1984: 38), enunciado que alude al diagnóstico elaborado hace 25 años en el Cenepa.

Por su parte en una investigación realizada por Abel Uwarai, este logra identificar 56 variedades de Yuca (1989).

Los resultados anteriores hoy llaman la atención debido a que las jóvenes awajún en el ámbito de estudio logran identificar en el mejor de los casos hasta 08 variedades de Yuca, lo cual constata una emergente “*brecha generacional*” en torno al conocimiento de las distintas variedades que identifican las jóvenes awajún con relación a este cultivo. A continuación detallamos las variedades de yuca identificadas por las mujeres en las tres comunidades awajún:

Cuadro N° 24 Variedades de Yucas identificadas por las Mujeres en el ámbito de estudio.

Mama (Yuca)	Particularidad
Kakugpatin mama	Se cosecha a los nueve meses /yuca amarilla
Ujakat mama	Se cosecha a los seis meses/ yuca blanca
Sawi mama	Yuca blanca
Achu mama	Se cosecha a los cinco meses/ yuca colorada
Jijuantag mama	Yuca blanca
Daapiin mama	Yuca blanca
Egag mama	Yuca blanca/se cosecha a los nueve meses
Paum mama	Se cosecha a los nueve meses/Yuca Blanca
Dayag mama	Se cosecha a los nueve meses/yuca blanca
Wagkam mama	Se cosecha a los nueve meses/yuca blanca
Shimpim mama	Se cosecha a los nueve meses/yuca amarilla
Kugkui mama	Charapita, se cocina suavemente como huevo de tortuga
Ipak mama	Se cosecha a los nueve meses /yuca blanca
Puyam mama	Tallo azulino/especial para masato, tres meses
Shaug mama	Se cosecha a los ocho meses/yuca amarilla
Antuk mama	Anual, yuca amarilla
Sujik mama	Se cosecha a los 10 meses/ yuca amarilla/especial masato
Kanus mama	yuca blanca
Bajus mama	Yuca gruesa (tallo y fruto) para masato
Shampig mama	Yuca blanca/ nueve meses
Anshumig mama	Este nombre alude al de una persona
Urus mama	Yuca blanca/ doce meses
Timia mama	Yuca Blanca/anual
kamau mama	Yuca Blanca/anual
Nieva mama	Amarilla/anual

Elaboración: este estudio

Los siguientes cuadros, ilustran el amplio conocimiento que posee la mujer en torno a los productos agrícolas que le compete según género.

Cuadro N° 25 Variedades de Sachapapa identificadas

Sachapapa (Kegke)	Particularidad
Ujash	fruto con pelos
Juarita Kegke	Fruto recto, se desarrolla grande
Kuji Kegke	Parecido a la cola del nocturno
Washi Kegke	Fruto largo y oscuro parecido a la cola del mono maquisapa
Kaim Kegke	Fruto violeta
Ikam Kegke	Fruto violeta
Ikam Kegke	Fruto blanco
Wakas Kegke	Pájaro (waca)
Uut Kegke	Fruto grande proveniente de la comunidad de Uut
Intai Kegke	fruto blanco de conducto largo
Pagki Kegke	Parecido a la boa
Sawi Kegke	Fruto de Cáscara finita
Pamau Kegke	Parecido a la pata de sachavaca
Tsukagka Kegke	Parecido a la nariz de tucán
Kegkegke Kegke	Parecido a la sachá Papa
Ukush Kegke	Delgado

Fuente: Seitz y Vargas/APECO (2002)

Cuadro N° 26 Variedades de camote identificadas

Camote (Idauk)	Particularidad
Kaim Idauk	De color violeta
Nayap Idauk	No es dulce
Jampup Idauk	De color violeta mezclado con blanco
Piipa Idauk	Fruto claro de cáscara colorada
Kaya Idauk	Fruto pequeño
Apai Idauk	Fruto amarillo
Wampuk Idauk	Fruto blanco
Shaunchik Idauk	Camote que no es dulce

Fuente: Seitz y Vargas/APECO (2002)

Cuadro N° 27 Variedades de Cocona identificadas.

Cocona (Kukush)	Particularidad
Kukug Kukush	Grandecita
Shiwag Kukush	Pequeña
Shuwin	Oscura
Nantu	Grande y dulce
Muntsu	Parecido al seno de la mujer

Fuente: Seitz y Vargas/APECO (2002)

Por otro lado, los pobladores locales enfatizan que los cultivos que le corresponden al hombre generalmente son los que se comercializan como por ejemplo el cacao, el café, la caña brava y el plátano. Los cultivos asociados al hombre son los siguientes:

Cuadro Nº 29

CULTIVOS ASOCIADOS A LOS VARONES	
Nombre awajún	Particularidad
Piña (Pina)	
Jagkigtin Pina	Tiene espinas y su fruto es sabroso y aromático
Shiig Pina	Es la verdadera piña
Maíz (Shaa)	
Chunchu Shaa	Maíz marrón
Puspus Shaa	Angelito (pop corn)
Shiig Shaa	Verdadero maíz
Pijuayo (uyai)	
Apiints Uyai	Blanco
Kanus Uyai	Proviene del río Santiago
Puru Uyai	Grande
Takuyam Uyai	De cáscara amarilla
Yusa Uyai	De cáscara roja
Plátano (Pàampa)	
Baku	Fruto grande de planta pequeña
Kuwau	Suave
Mejech	Plátano de Isla
Muntut Paampa	Fruto corto y grueso
Piniya o Granito de Oro	Pequeño
Sagkusuk Paampa	Fruto largo y grueso, su planta no fructifica mucho
Seetash	Plátano de Seda
Shiig Paampa	Plátano verdadero
Shuwin	De cáscara oscura
Upip Paampa	Fruto grande y produce bastantes frutos
Aguaje (Achu)	
Cacao (bakau)	
Café(Kajùì)	
Barbasco (timu)	
Guaba (wampa)	
Palta (kai)	
Caña Brava (tagkan)	

Fuente: Seitz y Vargas/APECO (2002)

Con referencia a los cuidados de la salud (parto, post parto, natalidad y enfermedades de los niños) estos recaen sobre la mujer, quien ha adquirido un vasto conocimiento con relación a las propiedades curativas de las plantas

medicinales que hay en su entorno. Las mujeres ancianas son las que poseen mayor experiencia en el uso de las plantas medicinales.

A continuación señalaremos las distintas variedades de Pijipig y Ajeg registradas en las tres comunidades.

Cuadro Nº 30 Variedades de ajeg y pijipig que conocen las Mujeres

AJEG / AJENGIBRE	USO
Akiishtai ajeg	Anticonceptivo
Akiitai ajeg	Promover el embarazo
Akup ajeg	Calma el dolor de estómago
Wake ajeg	Calma el cólico.
Dapi ajeg	Cura la mordedura de culebra
Esek ajeg	Ayuda en la concepción y acelera el parto
Ijagmashtai ajeg	Previene el embarazo
Kapaa ajeg	Mitiga el dolor del hígado
Katsutai ajeg	Previene el embarazo
Kuntin ajeg	Da suerte en la cacería
Magkatai ajeg	Engorda al bebé
Pabau ajeg	Sirve para ganar peso
Pasun ajeg	Cura la neumonía.
Paug ajeg	Elimina las amebas en niños de uno a seis años
Pushun ajeg	Calmar el dolor de cabeza.
Santaria ajeg	Cura el cólico y la disentería
Shiig ajeg	Promueve la concepción y ataca la amebiasis
Sugkug ajeg	Combate la gripe y la fiebre.
Tagkamag ajeg	Ayuda a la inflamación estomacal
Tagkig ajeg	Es útil para el momento del parto
Uchigmatai ajeg	Promueve el embarazo
Umutai ajeg	Protege contra la Brujería
PIRI PIRI / PIJIPIG	USO
Duwetai pijipig	Engorda
Ikantai pijipig	Cura alas fracturas
Kupinkamunum pegkeg	Cura las Lesiones
Nagki pijipig	Cicatrizo los cortes y las heridas
Magkatai pijipig	Ayuda a que el bebe adquiera más peso.
Sugkug	Alivia la Gripe y la fiebre
Uchi ejapjashtai tabaunu	Evita el embarazo
Uchigmatai	Acelera el parto
Yujumkanu	Ayuda a que las yucas produzcan mejor.
Wekatai	Contribuye a que el bebé camine

Elaboración propia

A manera de concluir este acápite, mostraremos en la siguiente tabla referencial *la organización générica del conocimiento* en las tres comunidades awajún en estudio:

4.1.1 Organización générica del conocimiento*

- XX Participa frecuentemente, esta frecuentemente relacionado a este sexo
 X Participa de vez en cuando
 — No participa, considerado inapropiado para ese sexo

Cuadro N° 31 Organización générica del conocimiento

ACTIVIDAD**	VARONES	MUJERES
1) SUBSISTENCIA		
Abrir la chacra	XX	—
Tala o roza	XX	—
Siembra de la chacra	XX	XX (Yuca, Camote, Sachapapa)
Cultivo de la chacra	XX (Plátano, Café, Cacao)	XX
Pesca (con veneno)	XX	X
Pesca (con tarrafa)	XX	—
Pesca (con dinamita)	XX	—
Recolección de productos silvestres	X	XX
Tumbo de árboles en recolección	XX	X
Caza de animales	XX	
Crianza de animales	X (Ganado)	XX (Aves de corral)
2) TECNOLOGIA		
Cestería	XX (algunos jóvenes elaboran canastas)	--
Alfarería(Tinaj, pinig, Ichinak)	—	XX
Construcción de viviendas	XX	—
Trabajo con madera	XX	—
3) OTRAS ACTIVIDADES		
Cuidar niños	—	XX
Preparación de la comida	—	XX
Ejercer la autoridad (Apu)	XX	—(Mujer tiene vergüenza)
Comercializar	XX	—
Iwishin	XX	—
Profesor Bilingüe	XX	X
Pastor	XX	—
Sanitario	XX	
Brujo	XX	X

* Esquema extraído de Brown; 1984: 63

** Fuente: Datos recepcionados en Talleres Participativos de las CCNN Pakuy y Shushug en el 2000. Elaboración = este estudio

4.2 Agentes de transformación cultural

4.2.1 Identidad Cultural

En esta sección abordaremos a manera de “consideraciones teóricas”, las categorías conceptuales “grupo étnico” e identidad étnica con el propósito de exponer seguidamente los criterios de diferenciación colectiva establecidas por los awajún, así como describir las relaciones o interacciones poblacionales que se dan entre los awajún y los colonos, considerando un ejemplo particular: la fiesta de la virgen del Carmen. Así mismo, presentamos los elementos que constituyen la matriz cultural awajún y los criterios de identificación colectiva de mencionado grupo poblacional.

Consideraciones Teóricas

Existen múltiples formas de conformar grupos y trazar fronteras (clase, etnia, género, generación, religión, lengua, entre otras), formas que nos llevan al plano de la identidad, aquella que es concebida en términos generales como una aptitud comunicativa a partir de ciertos elementos comunes que comparten los seres humanos, como la interiorización de símbolos, motivaciones y sentidos compartidos que son comunes a todos los actores sociales de una formación social (Regan 1988:140).

En este sentido los seres humanos poseen simultáneamente varios niveles o patrones de identidades como por ejemplo la identidad de género ⁽⁴⁵⁾, la identidad geográfica, la identidad de generación, la identidad lingüística, la identidad étnica, entre otras, que finalmente, a partir de todos estos elementos podemos considerar la situación de la identidad cultural de los grupos sociales. En la actualidad es ya un consenso el carácter procesal de las identidades, las cuales cambian y se recrean constantemente en las distintas sociedades.

45 Con relación a la identidad de género y generacional, remitirse al acápite de este estudio titulado relaciones de género, específicamente a *las autopercepciones y percepciones generacional y de género*.

La constitución de los awajún como grupo étnico, nos remite a puntualizar dos dimensiones que se reclaman e interrelacionan. La primera aborda la problemática de la *etnicidad* en tanto categoría cognoscitiva e ideológica - identidad étnica- la que se genera a partir de ciertas situaciones de contacto interétnico, del cual emerge, se edifica y reafirma en forma representacional, sea esta por contraste u oposición entre los grupos involucrados.

Así, las identidades constituyen “*categorías étnicas*” de las que hacen uso los agentes - y grupos- sociales para situarse en un determinado sistema de relaciones (Ver Cardoso 1992: 21 – p23).

De esta manera, la reafirmación de una identidad configura un criterio de diferenciación frente a los “*otros*”, trazándose fronteras étnicas, ya sean estas de naturaleza porosa o impermeable entre los grupos interactuantes. Cabe mencionar que la *identidad étnica* puede ser catalogada como valor, en cuanto categoría ideológicamente valorizada, tomando esta una doble opción en torno a su manipulación, es decir, puede ser tomada como elección o alternativa en contraste con su renuncia u ocultamiento en situaciones determinadas⁽⁴⁶⁾.

La segunda implica el énfasis en las relaciones [sociales] interétnicas y la constitución de los grupos étnicos como entidades sociales organizadas (Zarzar 1983:21; Cardoso 1992: 11), es decir, consideran la categoría en cuestión ya no en términos culturales - que se remite a la elaboración de un inconmensurable inventario de “*rasgos culturales*” - si no, como sugiere Barth, como tipo de organización siendo el punto crítico la frontera étnica.

Es de esta forma que se centra en lo que es “*socialmente efectivo*” en correspondencia directa con la “*identificación étnica*”; en otros términos, lo que distingue a un *grupo étnico* es el conjunto de rasgos culturales tomados

46 Al respecto, Cardoso menciona: “(...) una identidad latente a la cual se renuncia tan solo como un método y en atención a una Praxis dictada por las circunstancias, pero que en cualquier momento puede ser invocada, o actualizada”. (1992: 28)

en cuenta por los actores sociales para el establecimiento de sus diferencias con propósitos de interacción (Zarzar 1983: 24; Cardoso 1992: 21).

Criterios de Diferenciación Colectiva

En cuanto a los criterios de identificación y diferenciación colectiva, los awajún distinguen las siguientes clases de personas: (i) los *awajún* (aguarunas), terminología con la que actualmente se autodenominan (ii) *aénts* que es la gente en general e incluye a todos los parientes sean lejanos o cercanos; (iii) los *apách*, refiriéndose a los colonos y demás personas externas; (iv) los *kistián* (*cristianos*, *gringos*), y (v) los *shiwag* (enemigos), aludiendo a aquellas familias y grupos étnicos con quienes tienen -o han tenido- conflictos, o en general a los otros awajún no parientes, no amigos y por tanto, posibles enemigos.

Se diferencian tres grupos de *shiwag*: los *patúk* que viven al norte (*shiwiar jíbaro*), los *uba* que viven a orillas del río Santiago (Wampís) y los *mújaya* (serranos), procedentes de la vertiente andina (Tello 2001).

Interacciones Poblacionales

Si bien es cierto que la mayor parte de la población awajún se agrupan bajo la connotación de “comunidades Nativas”, no podríamos dejar de mencionar otro grupo importante de Familias Awajún que residen en centros poblados (distintos al de las comunidades) conviviendo con colonos (mayoritariamente migrantes cajamarquinos), siendo ejemplos concretos las localidades de Shushunga, puerto Pakuy y la capital del distrito de Imaza, donde coexisten 2 culturas distintas, por tanto, la cohabitación de dos grupos sociales diversos, separados por una frontera étnica impermeable, entendida esta como la diferenciación de poblaciones interactuantes en categorías imperativas y excluyentes que conllevan un patrón específico de comportamientos y relaciones sociales.

Así se edifican ciertos estereotipos sociales por ambas poblaciones interactuantes donde los colonos perciben a los indígenas awajún como

ociosos y haraganes (porque no le saca el máximo provecho a sus tierras) y *no civilizado*. Por su parte, los awajún perciben a los *mujayá* como *cochinos* y que *les han robado sus recursos*, entre estos, la tierra.

En este sentido, son considerados como agentes que traen desorden social como portadores de enfermedades y que enseñan a robar.

Las relaciones entre ambos grupos interactuantes se pusieron muy tensas en la década de los 90, debido a la delincuencia generalizada en el tramo de la carretera Bagua-Chiriaco, donde turistas, profesores y población en general han sido víctimas constantes de asaltos, tanto de colonos como de indígenas.

En este sentido, los indígenas convocaron a una reunión general con presencia de fiscal, policías, juez de paz, entre otras autoridades, expresando su malestar ante tanta delincuencia.

En esta reunión se elaboró una lista que contenía el nombre de por lo menos treinta personas, ninguna awajún, las cuales tuvieron que abandonar la localidad en un lapso no mayor a veinte días de concluida la reunión. De no disculparse estas personas con los ronderos -establecidos en Wawas como fruto de esta reunión-en este tiempo serian desalojados a la fuerza. Esta medida trajo temor entre los colonos que radicaban 30 años en la zona.

Es relevante mencionar que hay una atmósfera matizada de reivindicaciones indígenas que sostienen la recuperación del territorio awajún hasta la localidad del muyo (distrito de Aramango) y que este intento de desalojo a los colonos se ha realizado hasta en dos oportunidades.

Lo cierto es que algunos indígenas reconocen que los colonos forman parte de la localidad y que si bien los comportamientos negativos fueron aprendidos (robos y tráfico de látex de amapola), las personas saben bien distinguir entre el bien y el mal y esto no es pretexto para justificar este tipo de comportamientos.

En términos de un líder awajún: *“la justicia debe ser impartida de forma igualitaria para todos, sin ningún tipo de distinciones, aún si es un propio paisano”*.

La Festividad de la Virgen del Carmen

Un Acontecimiento Central que ha permitido a lo largo de las últimas 2 décadas mantener y reforzar *“la frontera entre los dos grupos interactuantes”*, es la celebración realizada por parte de los colonos residentes en la localidad de Chiriaco, de su Santa Patrona *“La Virgen del Carmen”*, ceremonia amenizada por la población mestiza en general, que involucra una serie de actividades sociales dirigidas por el “Comité de Apoyo”, integrado por 12 personas. Tienen como función canalizar esfuerzos a lo largo del año, y en especial en la Semana festiva, para que todo salga acorde según lo estipulado en su agenda.

Sin embargo, lo que llamo nuestra atención fue la *“participación activa de la población awajún”* en esta festividad. El programa implicaba el desarrollo de un certamen de belleza, vestimenta y baile típico awajún.

En este sentido, la festividad contó con la asistencia de 3 señoritas que representaban a la comunidad de Nazareth, Yupikusa y Huachapea respectivamente.

Asimismo, la presencia de moradores aguarunas en la misa y procesión fue trascendental, donde jóvenes y adultos de ambos sexos, acompañaban a la Virgen durante su recorrido.

Es relevante resaltar el cambio de actitud por parte de la población Indígena en torno a esta ceremonia, es decir, se pasa de una participación pasiva en calidad de espectador, a un protagonismo activo, debido entre otros factores, a las concesiones otorgadas por la población mestiza. Al respecto, el siguiente testimonio:

“Mire antes participaban los Yachis (awajún) como espectadores, no como ahora, que han acompañado a la Virgen, han rezado junto con nosotros, han entrado a la iglesia, han cantado se han hecho la señal de la cruz, yo les he observado, cada día más parece que se van incorporando como este año. Primera vez que hemos sacado un concurso de la reina Nativa de la mujer indígena, hubo un acuerdo del comité de Damas”

(M. J de Becerra, Chiriaco).

Ante los espacios otorgados, la población awajún ha sabido sacarle el máximo provecho, lo cual es percibido por un sector de colonos, que ante la flexibilidad de las fronteras, tratan de cimentarlas y [Re] edificarlas, es decir, ante una evidente permeabilidad de la frontera étnica que se vuelve porosa -al menos en este evento religioso- sacan a relucir su etnocentrismo y retroalimentan una elevada autoestima frente a *“los elementos étnicos más visibles del otro”*, difundándose de esta manera *“estereotipos sociales negativos”* ante lo diferente. Para ilustrar lo descrito es sugerente citar lo expresado por la presidenta del comité de apoyo del certamen:

*“(…) Ganando la representante de Nazareth en vestimenta, no sé pero el pueblo a veces como dicen somos los mestizos un poco ignorantes, no debemos como mestizos de hablar y burlarse de nadie [...] esa noche la chica salió a bailar, como bailan con sus adornos y pinturas entonces la gente como se reía, se burlaba, que cólera me dio, se burlaban ellos diciendo: **que fea, que va ser eso representación**”.*

(M. J de Becerra, Chiriaco)

Sin embargo; la señorita awajún representante de la comunidad de Nazareth y ganadora del certamen, acompañó a lo largo del recorrido a la Virgen del Carmen, percibiéndose de esta manera que cada año la población awajún va haciendo suya mencionada festividad.

Al menos el milagro concedido por la Virgen una vez al año, es volver más permeable la frontera, la cual es reforzada, a lo largo de los 364 días restantes, por ambos grupos poblacionales interactuantes.

Foto N° 13 Procesión de la Virgen del “Carmen” 2002.



G Seitz/APECO. Chiriaco.

Elementos que Constituyen la Identidad Cultural Awajún ⁽⁴⁷⁾

Los elementos culturales y patrones de comportamiento externos asimilados por la población awajún en las últimas décadas son considerables; lo cual no ha logrado disminuir significativamente el fuerte sentimiento de cohesión grupal.

Esto demuestra que, a pesar de las dificultades encontradas y los conflictos derivados de las relaciones interculturales a lo largo de su historia, especialmente en las últimas cinco décadas; la población awajún ha logrado mantener su identidad colectiva y a partir de ello afrontar su proceso de interrelación cultural, conservando el sentimiento de pertenencia al grupo y reinterpretando los elementos externos desde su propia perspectiva ⁽⁴⁸⁾, especialmente en su propio idioma; en tanto uno de los elementos más importantes en el desarrollo de este proceso es el uso constante de la lengua awajún, la cual se constituye como la base de su identidad cultural, y es este sentimiento de autoadscripción el que ha permitido adaptar una gran cantidad de elementos culturales externos sin perder significativamente su identidad cultural (Tello, 2005).

47 Otra base de la identidad del pueblo awajún es el territorio, los ríos y el bosque, lo que se hace evidente en el conocimiento sistemático de la biodiversidad y los comportamientos ligados a la misma. Con relación a este tema remitirse al capítulo tres de este estudio titulado: “*Conocimiento Indígena de la biodiversidad*”.

48 Toda Cultura se recrea, incorpora elementos externos, se relaciona, a través de conocimientos compartidos. Es dinámica, es decir, esta en constante cambio (Heise, 1994).

A continuación señalaremos brevemente algunos elementos que conforman la matriz cultural awajún.

Lengua ⁽⁴⁹⁾

Consideramos que una lengua nos es solo un instrumento de comunicación sino de expresión de una manera de concebir el mundo, de una forma propia de pensar. Todo lenguaje conlleva en sí a un esquema de pensamiento.

Cuadro N° 32

Manejo del Idioma Materno		
Descripción	Casos	Porcentaje
Habla y escribe bien	61	79.2
Habla pero no escribe	10	13.0
Habla y escribe un poco	6	7.8
Total	77	100%

Elab. Tello/APECO. 2005.

Como nos muestra la tabla referencial, los awajún tienen una amplia destreza en el manejo del idioma materno, elemento que muestra las facultades de poder comunicarse tanto por la vía oral como por la escrita en la realización de distintas actividades, aspecto que contribuye al mantenimiento de su lengua y al reforzamiento de su identidad cultural.

En este caso, el hecho de que casi el 80% de la población encuestada sabe escribir bien el idioma awajún y no solo hablarlo, implica que la mayoría de los Awajún mantienen vivo su legado idiomático, que constituye un aspecto importante en el mantenimiento de su identidad cultural.

No obstante, muchos de los pobladores de las CCNN Awajún vecinas a la Reserva Comunal Chayu Nain son bilingües, teniendo como segunda lengua

49 Para un estudio detallado de la Gramática awajún consultar los trabajos: Chichasájmí Hablemos Aguaruna (Regan; 1991) y Diccionario Aguaruna Castellano (ILV 2000). El alfabeto aguaruna—en la versión del ILV, aceptada por el Ministerio de Educación— se compone por 21 letras: las vocales *a, e, i, u*; y las consonantes: *b, ch, d, g, h, j, k, m, n, p, r, s, sh, t, ts, w, y*.

el castellano. El porcentaje de bilingüismo es significativamente mayor en la comunidad de Shushug que en el anexo de Wawas.

Vestido

El vestido tradicionalmente fue elaborado de algodón cultivado y tejido en telares rústicos por los hombres. La vestimenta masculina consistía en una falda denominada *itípak*. Las mujeres llevaban un vestido de una sola pieza, el cual era atado sobre el hombro con una soga que se denomina *buchák*, y sujeto a la cintura por un cinturón.

En la actualidad, ya no son utilizados por los hombres y por algunas mujeres. Las ropas que usan son occidentales, debido a la abundancia de ropas comerciales. Sin embargo, ello no implica que se haya desechado su utilización, observándose en aquellas comunidades y anexos más alejados de la carretera a algunos ancianos usando el *Itípak*. El uso de las vestimentas tradicionales se reserva para eventos especiales.

Cestería y alfarería

Las canastas son hechas de lianas o sogas silvestres como el *tanshi*, son muy útiles y durables para el fin destinado. También elaboran envases de calabazas y bolsas de chambira denominadas localmente *wámpach*, muy utilizadas en la faena mitayera para el depósito de los cartuchos y linterna. Entre los cestos que se confeccionan tenemos el *chagkig*, el *súku* y el *tukúp*. También realizan trabajos con la madera elaborando bancas como el *chimpui* y el *kutag*.

Las vasijas *Awajún* están diseñadas para el uso doméstico, por lo cual son simples en sus diseños. La fabricación de estos utensilios está a cargo de la mujer quien lo hace de arcilla (*Ag. duwe*).

Actualmente la elaboración del *takumtai*, el *yukún* (olla), *pinig* (*Tazón*), *ichinak* (olla), *awi yutai*, entre otros; ha disminuido considerablemente, entre la población femenina, debido a la lejanía de los insumos para elaborarlos, la

discontinuidad en la transmisión del conocimiento entre las generaciones y la influencia del mercado.

Alimentación

Con respecto a la dieta awajún, esta se basa en un consumo diario de yuca (mayor en las comunidades más alejadas de la carretera) y plátano, y en mucho menor proporción de arroz, frijol y fideos. Las principales fuentes de proteína animal siguen siendo el pescado y la carne de monte.

Los aguarunas consumen masato (chicha fermentada de yuca) en forma cotidiana y en mayor abundancia durante las festividades. El masato es siempre elaborado por las mujeres. También se consume chichas o jugos fermentados de plátano y bebidas preparadas con hierba luisa o manzanilla.

Festividades

Comunalmente se festejan las fiestas Patrias, Navidad, y el día en que se tituló la comunidad. Los domingos se celebran festejos diversos con amplio consumo de masato (masateos) y actualmente se celebra también los cumpleaños, costumbre nueva muy aceptada (Guallart 1997).

El consumo de cerveza está reservado a personas de un relativo alto poder adquisitivo y en ocasiones excepcionales.

Religión

Cuadro N° 33

Religión		
Descripción	Casos	Porcentaje
Nazarena	63	81.8
Otra (Bautista)	6	7.8
Católica	1	1.3
Ninguna religión	7	9.1
Total	77	100%

Elaboración: R. Tello

La mayoría de la población (81.8%) es de filiación religiosa correspondiente a la Iglesia del Nazareno, congregación que acostumbra a realizar sus prédicas

religiosas en el idioma awajún. Esto también implica que hay un reforzamiento del uso del idioma Awajún, aspecto base de sus manifestaciones culturales basadas en la cultura tradicional.

Foto N°14 Templo Nazareno en la comunidad de Nayumpim



G Seitz/APECO, 2002.

Criterios de Identificación Colectiva

Los criterios de identificación específicamente en las comunidades se remiten a su comunidad, es así que uno de los mecanismos que permite la cohesión y refuerza la identidad local-comunal al interior de las distintas comunidades, es su interrelación o interacción [intra-inter] comunal, por medio de “encuentros deportivos” que permite [auto] definirse frente a los “otros”, prueba de ello es la existencia de clubes deportivos que tienen como emblema distintivo el nombre de su comunidad según sea el caso.

Hay que agregar la canalización de esfuerzos comunales destinados a la creación y manutención de “lozas deportivas” así como también las frecuentes “Polladas Deportivas” celebradas en cada comunidad, como acciones que intensifican la “cohesión e identificación local-comunal”.

Los criterios de identificación oscilan entre una identidad comunal hacia una identidad indígena y nacional, siendo esta última adquirida debido al servicio militar obligatorio cuya demanda juvenil es constante, el izamiento del

pabellón nacional y entonación del himno nacional celebrados dominicalmente y una educación que transmite los símbolos patrios.

Como habíamos señalado en el tópico del liderazgo tradicional, un carácter o rasgo específico de los awajún es su solidaridad étnica, es decir que frente a un enemigo en comun, dejan todo tipo de de hostilidades entre los mismos y se unen para enfrentar al agresor.

La autodenominación como awajún es expresada con mucho orgullo y coraje, desde que nunca han sufrido derrota alguna a lo largo de su proceso histórico por parte de los invasores religiosos, militares o de ninguna cultura andina (Regan, 2003: 29).

No obstante, cuando salen a las ciudades ciertos jóvenes awajún usan mas como criterio de identificación una identidad más regional (soy de amazonas) o local como de Bagua o chiriaco, sin especificar su procedencia indígena, al respecto el siguiente testimonio:

“(...) digo que soy del distrito de Imaza, a veces hay unos que son un poco creiditos y dicen yo soy mestizo de frente. Digamos que tiene vergüenza de decir su procedencia. Mayormente cuando están en la ciudad los jóvenes dicen yo soy de Chiriaco no dicen que es Aguaruna, sólo si se especifica. Algunos que conocen y dicen la verdad de que parte de Chiriaco eres, y tienen que decir la verdad aunque hay algunos que engañan. Hay algunos provincianos que van a Lima y dicen que son de Bagua, y los llevan (la mujer) hasta Cenepa o Condorcanqui”.

A manera de concluir este acápite es relevante mencionar la participación activa de los awajún en los procesos electorales, reflejado en la victoria de alcaldes indígenas tanto en las municipalidades provinciales como distritales. Por ejemplo el CAH ha logrado desde hace 20 años colocar alcaldes en la provincia de Condorcanqui y sus respectivos distritos. En el distrito de Imaza los alcaldes electos han sido solo awajún, a excepción de esta última contienda electoral, la cual es asumida por un mestizo.

El Estado tiene contratados a profesores bilingües y promotores de salud awajún.

4.2.2 Factores de Influencia Externa

Un principal obstáculo que ha presentado la literatura, enfoque y análisis antropológico con respecto a los pueblos indígenas amazónicos, es la búsqueda de lo auténtico, lo tradicional, aquello que no está contaminado - e influenciado - por elementos de la cultura occidental.

De esta manera se niega (consciente o inconscientemente) una interrelación con la sociedad mayor, es lo que Santos (1996) denominaría no querer ver los “*aderezos europeos*” que poseen dichas formaciones sociales.

En este sentido, se descuida la atención hacia los “*diversos aspectos derivados de la influencia de las relaciones interculturales como son las rupturas generacionales, las transformaciones en las relaciones de género, el aumento del predominio de la subjetividad y la creciente influencia social de las decisiones individuales que han venido generando transformaciones radicales al interior de la cultura y la relaciones sociales*” (Tello, 2001: 1).

A continuación describiremos brevemente algunas de las implicancias e influencias acontecidas al interior de la cultura Awajun, producto de la presencia de agentes exógenos en las últimas décadas como por ejemplo: las primeras iglesias y escuelas, la política colonizadora estatal y la economía de mercado.

4.2.2.1 El Establecimiento de las Primeras Iglesias y Escuelas

La evangelización se desarrollo en la zona awajún a partir del establecimiento de escuelas rurales, ya que a través del idioma nativo podían introducir la lectura de la biblia y afianzar su dominio religioso, en una competencia desenfrenada que Guallart denominaría como “*la guerra de las*

escuelas” (1997: 142) en un conflicto suscitado entre doctrinas y políticas evangelizadoras, tanto católicas como evangélicas (Tello, 2001: 55).

En el año 1947, ingresa a la zona awajún el Instituto Lingüístico de Verano (ILV)⁵⁰; Institución que celebró un convenio con el gobierno peruano para *“educar a los nativos y traducir la Biblia a la lengua Awajún”* como parte de la prédica evangelizadora de la iglesia protestante. En este sentido, mencionada institución envió un grupo de lingüistas hacia el ámbito de los awajún para confeccionar su alfabeto fonético.

Con respecto a la intervención y política desarrollada por el ILV, Mónica Ludescher y Ginette elaboran una autocrítica señalando que: *“el ILV, en ese entonces, práctico una política –“asimilacionista”- de los valores culturales y de la identidad cultural que iban desde la negación de sus manifestaciones culturales hasta la implantación de una religión totalmente ajena”* (Rendón, 1996: 147).

En el año 1950 David Beasley, representante del ILV, se instala en la comunidad de Nazareth, y como influencia de ello, en 1951 se abre una escuela evangélica en Nazareth con Daniel Dánducho como profesor, formado en Yarinacocha en un programa corto para alfabetizadores nativos (Guallart 1997: 140).

Por su lado, la presencia de la iglesia Nazarena data desde el año 1924, en Pomara -distrito del Cenepa- estableciéndose un grupo de misioneros, representados por el pastor evangélico Roger Winans.

Al año siguiente se trasladan a Tsuntsuntsa y con posterioridad a la localidad de Temashnumn en 1934. Los primeros dirigentes de la iglesia Nazarena

50 El establecimiento del ILV sobre territorio étnico, propició la construcción de escuelas y por ende la aglomeración y sedentarización de la población nativa, si le añadimos la posterior promulgación de la ley de CCNN que tuvo lugar en la década del 70 estaríamos argumentando la consolidación de una **“nuclearización poblacional”** (Apeco; 1999: 44) en desmedro de un modelo itinerante basado en el uso rotativo de los recursos.

tenían una posición marcadamente etnocéntrica con respecto al *otro* (Indígena awajún) *diferente de si*:

*“Creemos firmemente en el valor del ser humano, aún cuando sea solamente un miembro **de una tribu salvaje del Amazonas**. Mediante la influencia del cristianismo verdadero, la educación y a la industria, estos salvajes tomaran su lugar en la familia Peruana”*

(Winans, 1946: 3 En Tello, 2001: 57).

Se vislumbra así, la percepción de inferioridad que tenían del indígena y toda su expresión simbólica, frente a las concepciones religiosas de los misioneros Nazarenos y representantes del ILV, consideradas como únicas y verdaderas.

Por consiguiente, la diversidad cultural o *“el otro diferente de si”* ha sido percibida tanto por el estado Peruano como por las distintas misiones religiosas establecidas en el territorio de las poblaciones indígenas, como un obstáculo para el desarrollo, hasta bien entrado el siglo XX ⁽⁵¹⁾, tratándose de esta forma de uniformizar las diferencias, como por ejemplo país desarrollado = país occidental y cristiano (Misma lengua, misma religión, servicio militar, entre otros).

Se buscaba contribuir a que los pueblos diferentes y diversos abandonen su cultura y se asimilen al modelo ideal. Burdamente -como señala Degregori- esto sería: *“Te doy derechos si te vuelves como yo”*, un Yo por lo general blanco o mestizo, varón urbano de clase media (Degregori 2004). Todo esto asociado a un exacerbado etnocentrismo, es decir, la creencia que la cultura de uno es superior a las otras y que es el único camino para llegar al progreso perpetuo.

51 La idea de que la diversidad cultural era un obstáculo para el desarrollo se sustentaba en el positivismo y evolucionismo, corrientes de pensamientos que consideraban que la humanidad progresaba desde formas inferiores hasta superiores, que en lo más alto de esa evolución estaba la sociedad industrial moderna y que las otras culturas- bárbaras o salvajes- terminarían por asimilarse o desaparecer.

Los jesuitas en 1949, establecen una escuela para los aguarunas en el poblado de Nieva, y en el año 1954 las misioneras del Sagrado Corazón establecen una escuela e internado con valor oficial para niñas (Guallart 1997: 139).

En 1953 se crea en la comunidad de Nazareth, la primera escuela del Sistema de Educación Bilingüe del Ministerio de Educación, con 30 alumnos awajún a cargo del profesor Daniel Danducho, y posteriormente se fueron creando muchas otras en la zona (Varese 1970: 11, 16 en Tello 2001).

A primera suerte de conclusión, señalamos que la presencia del ILV y de las primeras escuelas asentadas en la zona awajún ha sido un elemento fundamental respecto a la transmisión de los conocimientos procedentes de la sociedad occidental (considerados legítimos y autorizados), así como un medio de aprendizaje del idioma castellano.

La escuela se constituyó como un canal de transmisión de los conocimientos homogeneizadores autorizados por el Ministerio de Educación, poniéndose énfasis en el aprendizaje de los alumnos para sus relaciones con la sociedad mayor contemporánea, como por ejemplo, realizar sus operaciones matemáticas elementales, leer y redactar documentos, y en lo posible transmitir el contenido de la currícula oficial de estudios (Tello 2001).

Todo este proceso fue acompañado de una negación de las costumbres y conocimientos culturales locales, concebidos como inferiores, hasta la imposición de una religión ajena considerada como única y verdadera.

Actualmente la **Iglesia Nazarena** tiene un alto nivel de importancia debido al amplio ámbito de acción que posee y a una red extensa que sobrepasa el ámbito del distrito de Imaza. Tiene 4 pastores distribuidos en las localidades de Imacita, Chiriaco, Nueva Chota y Mesones Muro, además de miembros activos en comunión que son 60 personas. Al menos el 81% de la población de Imaza pertenece a esta congregación y el 7.8% son miembros de la

Iglesia Bautista. Tiene presencia a través de sus pastores y templos en las comunidades del distrito, pese a no coordinar con ninguna institución. Ha ido ampliando sus establecimientos en distintas comunidades awajún, llegando a dominar consecuentemente el panorama religioso indígena de la región. Cada una de las tres comunidades en estudio tiene un local de mencionada congregación evangélica, representada por un pastor.

A manera de vislumbrar las implicancias que trae consigo la aplicabilidad y operatividad del dogma Nazareno en la cultura awajún, señalaremos algunas costumbres y creencias de la cultura y como éstas se ven afectadas seriamente.

Para tal propósito, como criterio de análisis, mencionamos primero 05 costumbres awajún a analizar, luego nos basaremos en **05 testimonios de los actores locales** en cuanto a lo que percibe y su comportamiento habitual del Nazareno referido a mencionada costumbre y concluiremos con un análisis de la influencia de la norma con la finalidad de identificar los cambios significativos a partir del comportamiento habitual de los adeptos en desmedro de las 05 costumbres o creencias señaladas que forman parte de la identidad awajún.

1. *La minga* o Ipaamamu es una actividad que adquiere un carácter colectivo recíproco entre las unidades domésticas awajún, orientado al desarrollo de faenas agrícolas u otras actividades de interés familiar.

“Cuando hacen minga y como yo no tomo masato, no me invitan y me quedo. Los pastores y nazarenos no acuden a mingas que ofrecen masato”

(M. Tsamajain, Sukutín)

Con el testimonio anterior se puede inferir que las personas que son miembros de la congregación nazarena, evitan el consumo de masato y bebidas fermentadas en general, porque lleva al pecado en forma inexorable. Con ello se resta importancia a los bienes elaborados por la mujer como es el

masato, aquel que le da un reconocimiento y valor social al interior de la cultura awajún.

La participación de la mujer en las mingas y trabajo de carácter comunal a través de la preparación del masato, se ve perjudicada ante la operatividad de la norma nazarena, constatándose la falta de participación de algunos nazarenos cuando la convocatoria a una minga se restringe solo al consumo del masato, demandándose otros alimentos que determinadas familias no pueden ofrecer.

2. La elaboración de la bebida ancestral “masato” asigna a la mujer el rol de anfitriona ante los amigos-huéspedes del marido

“La religión prohíbe bastante tomar masato, antes si se tomaba mucho, pero ahora la religión prohíbe, si se toma critican diciendo que uno no sigue a Dios, no obedecen. La Biblia dice que es pecado si uno emborracha, habla. Emborrachar es pecado, yo no hago para emborrachar solo para tomar. El pastor dice que ni para tomar poquito porque el diablo nos hace tentar”.

(C. Nampag, Shushug)

De esta forma mencionada norma restringe el papel de anfitriona que posee la mujer awajún y que le permite la manutención de las relaciones sociales que el marido tiene al interior de la comunidad.

3. Se caza con el perro, la presa obtenida solo es repartida en la casa del mitayero, las personas comen alrededor del fogón – llevando su pinig grande con yuca- cuidando de que no se caiga al suelo ni un trozo de carne, hueso y yuca, la cual pueda ser aprovechada y consumida por las aves de corral.

Todo ello contribuye a que el perro no pierda su habilidad mitayera porque si el pollo ingiere algún residuo, el perro perderá automáticamente dicha habilidad. Posteriormente se levantan los platos y utensilios llevándose a lavar al río.

“Esto es costumbre, es creencia esto, algunos conservan en la actualidad, los que no son religiosos conservan esta creencia y los que son nazarenos ya no creen, antes se comía cuidadosamente, que no coma el pollo el pedacito de yuca y se lava el pinig, los platos y las manos en el río, para no quitarle habilidad al perro y siga siendo buen cazador”

(A. Nampag, Shushug).

Ciertas costumbres se van abandonando, por el hecho de ser creencias, las cuales están situadas jerárquicamente al lado del pecado.

4. Acudir al *Iwishin* en caso de que una persona se encuentre enferma o sea víctima de alguna causa maléfica (brujería).

“En mi caso particular, yo no puedo acudir al Iwishin, son curanderos, cantan, conocen, sanan a la gente. Cuando alguien enferma, por ejemplo mis hijos, los llevo a la posta, si no sana, no importa dejo que muera. Si llevo al curandero a mi hijo, yo ya no sirvo para mi Dios, ya estaría negociando con Satanás”.

(R. Ichias, Nayumpim)

De la premisa anterior se observa el desprestigio y desvalorización de las actividades que realizan los *Iwishin* al interior de la cultura awajún, actor social que ancestralmente ha desempeñado un rol importante dentro de la cosmovisión, quienes usan sus poderes para curar las enfermedades. Este personaje desde la óptica nazarena, está situado al lado de la brujería y lo diabólico.

5. *El mito de Nugkui*, que da pautas para la relación con la tierra, los productos agrícolas y la fauna silvestre (ver Regan: 2002).

“Yo como persona, como evangélico no creo en Nugkui porque Dios creó todos los animales, Nugkui no ha hecho nada. Yo leo la Biblia y predico a los Muun que Dios creó todo, por que yo no tengo un libro de los Nugkui, sino la Biblia”.

(R, Jeremías, Sukutín)

Con el testimonio anterior se percibe un relego a un segundo plano y desvalorización en general de todo el bagaje mitológico que tiene que ver con la asignación de roles y relación con la biodiversidad y el uso de los

recursos naturales. Nugkui y Etsa si bien quedan como un referente cultural, los conjuros, anen, restricciones asociados a estas deidades que practicaban los actores sociales, quedan inoperativas y sin aplicación por ser creencias y estar situadas al lado del pecado por el discurso Nazareno.

Una prohibición ancestral, es que el cazador awajún tradicionalmente ejercía poca presión sobre animales grandes como *el venado y la sachavaca*, debido a que según la concepción cultural, el venado es considerado como iwanch o la manifestación del alma del difunto.

Esta concepción cultural ancestral puede ser considerada como una forma de manejo de ciertos animales silvestres.

No obstante, en la actualidad debido al alejamiento de la fauna silvestre y la influencia del discurso Nazareno que cuestiona todo tipo de creencias, se ha reconsiderado mencionada concepción cultural, registrándose en el ámbito de estudio, la presión de caza expresada en la captura y consumo de estos animales silvestres por los comuneros awajún.

Es relevante señalar el carácter pragmático de los actores locales, por ejemplo, se evita ciertas creencias como la que gira alrededor del can mitayero, o no servir masato en las mingas convocadas, por que la religión lo prohíbe, pero se recurre a ciertas normas culturales cuando un individuo posee dos esposas hermanas (poliginia sororal) olvidándose de su religión, que prohíbe este tipo de uniones conyugales.

Asimismo, los jóvenes awajún actualmente no consumen masato por múltiples motivos (no les agrada, no les gusta la preparación) lo que les hace recurrir a una norma nazarena para evitar su consumo, la cual olvidan en algún momento cuando beben jonckey o cerveza en una festividad o pollada deportiva.

Coincidimos con Ramírez cuando señala –para el caso Shipibo Conibo en Ucayali– que:

“la iglesia evangélica condena las creencias, los mitos y las expresiones simbólicas de la vida social y cultural, sin comprender que ellos actúan como normas de control para mantener el equilibrio de la organización social y el de las relaciones de la comunidad con su hábitat natural” (2001), enunciado que es aplicable para el caso de las tres comunidades awajún.

Si a lo descrito aunamos el hecho que desde su inicio las misiones y la educación escolar en la zona awajún, se caracterizó por el adiestramiento en el manejo del código cultural occidental, lo que motivó de forma directa o indirecta el abandono paulatino o la desvalorización de los conocimientos ancestrales y en general de las capacidades culturales referidas al uso de la biodiversidad.

La influencia de la Iglesia Nazarena y de la escuela ha contribuido a relegar las prácticas tradicionales a los fines de semana, el único tiempo libre de nuevas obligaciones y actividades, y en el que algunas familias insisten en practicar actividades como la caza.

Los planes y programas de educación bilingüe intercultural, dirigidos por profesores awajún y que ponen el énfasis en la lengua materna, están favoreciendo la conservación de los saberes tradicionales, aunque poco pueden hacer frente a los cambios mayores que enfrenta la sociedad awajún.

Es relevante mencionar la percepción actual que tienen los pobladores locales en el ámbito de las tres comunidades awajún de la iglesia Nazarena, como aquella que es muy importante debido a que se aprende de la vida de Jesús y se le ora para que les dé fuerza y enseñe como vivir, como amar a la familia y como aconsejar.

Con respecto al ámbito educativo, concordamos con Martha Works cuando alude que: *“entre los aguarunas, las mujeres tienen alta frecuencia de*

analfabetismo y monolingüismo que originan cierta inhibición de las mujeres en las actividades fuera de la cultura Aguaruna, aunque actualmente la asistencia a la escuela de las mujeres es equivalente en número a la de los varones". (Works, 1984: 139; En Tello, 2001: 79).

De esta forma se hace evidente actualmente que el acceso a una forma de conocimiento se generaliza cada vez más entre los géneros; registrándose para el nivel de educación primaria en las tres comunidades, una alta concurrencia de mujeres que llega a ser superior al número de varones, es así que, en la comunidad de Nayumpim se han registrado 19 varones y 31 mujeres y en la C.N. de Shushug 68 varones y 78 mujeres, cursando la primaria en el año 2002.

No obstante, a nivel de la secundaria se percibe desde una perspectiva de género, una predisposición de los padres en priorizar la educación de los varones en desmedro de las hijas mujeres, constatándose por ejemplo en la comunidad de Nayumpim, que los alumnos concluyendo la primaria van a continuar los estudios secundarios en Chiriaco o la misión, siendo varones casi en su totalidad los que migran.

Al respecto, de seis alumnos, cinco eran hombres y una mujer, la que retornó a la comunidad por problemas de enfermedad. En la comunidad de Sukutin solo han concluido la secundaria en el año 2002 cuatro jóvenes, todos ellos varones.

A manera de ilustrar lo descrito, señalamos algunos testimonios de los padres de familia:

"Preferiblemente hasta la fecha estoy preocupado por mi hijo varón. Ahora a mi hija también, pero como yo soy nativo estoy esperanzado en que talento tiene, si desea estudiar tengo que buscar una forma para apoyarla; depende de ella porque no puedo estar gastando por las puras, por eso yo pienso en mis hijos varones.

(Rubén Ichias, CN. Nayumpim).

“Se prefiere o da prioridad a los varones para que continúen estudiando secundaria porque cuando la mujer sale al pueblo a veces se corrompe, se embarazan, se casan, se escapan, por eso se prefiere mandar a los varones”

(Jaime Shajian, CN. Nayumpim).

“Son los varones los que tienen más oportunidad, las mujeres que salen no concluyen su secundaria porque vienen embarazadas. Los varones también salen diciendo no me ayudas papá, me pide el profesor uniforme, zapatos y tu no me compras por eso me salgo, dicen.”

(Antonio Tsamajain, Anexo Sukutin).

Con respecto a la promoción de una joven Awajún en el año 2002, nos informa que en primero de media comenzaron 14 alumnas, concluyendo el quinto de secundaria solo 3. La tendencia actual en cuanto a la culminación de la secundaria seria de 15 hombres y cuatro mujeres respectivamente.

Foto N° 15 Escolares Awajún



G Seitz/APECO. 2006.

Con respecto a la educación superior, los jóvenes aguarunas, al concluir sus estudios secundarios se dirigen -los que tienen la posibilidad económica para ello- tanto hacia la localidad de Chiriacó para seguir estudios de enfermería o agropecuaria en el Instituto Tsamajain, como a los distintos

poblados o ciudades, ya sea Santa María de Nieva, Imaza, Bagua, Jaén, Chiclayo, Lima o Pucallpa.

Cuadro Nº 34

Grado de Instrucción		
Descripción	Casos	Porcentaje
Ninguno	4	5.2
Primaria Incompleta	14	18.2
Primaria completa	17	22.1
Secundaria Incompleta	19	24.7
Secundaria Completa	15	19.5
Superior Completa	8	10.4
Total	77	100%

Elaboración R. Tello/APECO (2005)

Es significativo el hecho de que más del 10% tenga estudios superiores completos - que mayormente se refiere a profesores bilingües - ya que indica que existen personas con un conjunto de capacidades adquiridas que podrían convertirse en elementos de coordinación para la ejecución de programas de desarrollo y conservación del medio ambiente en la zona.

En ese sentido, entre las especializaciones más solicitadas por los jóvenes tenemos las del área de educación bilingüe en Yarinacocha, aunque en los últimos años las expectativas se han ampliado hacia otras profesiones (Tello, 2000: 68) como sociología, contabilidad, enfermería, turismo, arqueología, lingüística, entre otras.

En relación con los estudiantes Awajún a nivel superior de la UNMSM, se evidencia una concurrencia y participación significativa de jóvenes mujeres Awajún, lo que nos hace percibir que la tendencia anterior hacia el acceso a la educación que constituía un terreno casi exclusivo para los varones, se va resquebrajando.

A continuación la relación de estudiantes aguarunas en la UNMSM (2002), que provienen de las 5 cuencas:

Cuadro N° 35

RELACIÓN DE ESTUDIANTES AGUARUNAS SAN MARQUINOS				
N°	Nombres y Apellidos	Especialidad	Comunidad	Domicilio
1	Eugenio Huite Sejekam	Sociología	Huampami	R.U.
2	Walter Daekat Nantip	Enfermería	Achuim	R.U.
3	Isolina Ugkum Sejekam	Educación	Tutino	R.U.
4	Augustina Mayan Apikai	Contabilidad	Nvo. Kanam	R.U.
5	Euclides Espejo Tiwi	Derecho	Huampami	R.U.
6	Dalia Núñez Longinote	Enfermería	Sta. Maria de Nieva	R.U.
7	María Amanda Calvo L.	Odontología	Sta. Maria de Nieva	R.U.
8	Eduardo Antish Chijap	Administración	Chingamar	R.U.
9	Keyla Shajian T.	M. Humana	Imaza	R.U.
10	Kandy Shajian T.	Derecho	Imaza	R.U.
11	Efferding Chimpa T	Lingüística	Sta. Maria de Nieva	R.U.
12	Guisela Chimpa T	Comp. (CIMAS)	Sta. Maria de Nieva	Externo
13	Pedro Pioc Tenazoa	Economía	Sta. Maria de Nieva	R.U.
14	Rojas Wachapa I.	Literatura	Río Santiago	R.U.
15	Emerson Wisum Impi	Contabilidad	Tsamajain	R.U.
16	Eugenio Esash Shawit	Contabilidad	Huampami	Externo
17	Galindo Nugkuag	Economía	Sta. M. de Nieva	Externo
18	Sandra Pioc T.	Arte	Sta. M. de Nieva	Externo
19	Dick Tuchía L.	Derecho	Sta. M. de Nieva	Externo
20	Elías Samekash	Comunicación S.	Wawaim	Externo
21	José Tiwi	Administración	San Pablo	Externo
22	José Luis Zacarías	Educación	Río Santiago	Externo
23	Benjamín Wamputsag	Educación	Wawaim	R.U.
24	Vanesa Tsejem Mayanga	Ing. Sistemas	Bagua Chica	Externo
25	Raúl	Economía	Sta. M. de Nieva	Externo
26	Amador Ramírez	Biología	Río Santiago	Externo

Fuente: Marco Lescano, 2002

4.2.2.2 Política Colonizadora

Con la finalidad de asegurar la frontera norte, el estado Peruano en el año 1946, promueve la colonización del cauce del Marañón a través de la presencia de personal militar. Así, los primeros licenciados se instalaron en pequeñas parcelas próximas a las guarniciones militares (Rivera 1982). Esto derivó en la venida de colonos amazonenses y de otros departamentos como Cajamarca y Piura. Como alude Guallart esta colonización significó para la población nativa afectada un puro y simple despojo de sus tierras.

La presencia militar en la zona se intensifica a partir de la promulgación de la primera Ley de Reforma Agraria en el año 1964. En este sentido se desarrollan

los Proyectos de Colonización Militar y el otorgamiento de tierras a título gratuito a algunas instituciones (Universidad de Lambayeque) y personas naturales con influencias.

El proyecto de colonización del alto Marañón surge a partir de la premisa que *la selva se hallaba despoblada e insuficientemente desarrollada*, por lo que constituía un obstáculo para la Soberanía Nacional. Por tanto basándose en los decretos supremos N° 18-D y 18-E del 21 de mayo de 1964 y la Ley N° 14920 de febrero del mismo año, el Ejército Peruano participaría en cualquier proyecto de colonización que condujera el Instituto de Reforma y Promoción Agraria (IRPA).

En este contexto se realiza el convenio IRPA – Ejército en 1965, que comprendía en principio el desarrollo de 2,200.000 Hectáreas brutas divididas en 8 sectores a fin de orientar el ordenamiento de las acciones a ejecutarse (Rivera, 1982: 16).

Una de las repercusiones desfavorables que ha traído consigo el proceso de colonización es que la convivencia obligada entre colonos y nativos, ha desencadenado inevitablemente, un antagonismo explícito que se manifiesta a través de la lucha constante por la tenencia de la tierra (Espinoza, 1997: 9-11; APECO, 1999: 7).

De esta forma, los colonos, ante la escasez de tierras apropiadas para la agricultura en sus lugares de origen, y frente a las condiciones de extrema pobreza en que viven, migran y optan por la búsqueda de tierras en esta zona, con el fin de lograr mejores condiciones de vida y fuentes de trabajo.

Estos conflictos por tierras pueden desencadenar enfrentamientos intensos y adquirir una tensión social preocupante que en el peor de los casos generan muertes. Un ejemplo claro de ello es lo acontecido entre los colonos y aguarunas en el departamento de Cajamarca (caso Flor de la Frontera).

Para ilustrar uno de estos litigios entre awajún y colonos en el ámbito de estudio, podemos mencionar el caso acontecido en la comunidad de Shushug, donde un colono de apellido Valdivia, por medio de maniobras legales, sobornos y denuncias; encarceló a varios de los comuneros, con la finalidad de intimidarlos y así no salir del territorio comunal.

El trece de abril de 1988 el Sr. Valdivia acompañado de otros colonos, entraron a la comunidad de Shushug armados, saliendo repentinamente al encuentro 23 aguarunas, los que procedieron a cercarlo, capturarlo y expulsarlo definitivamente.

Cabe mencionar que el trasfondo cultural de esta población migrante ha fomentado el uso extensivo del espacio e intensivo de los recursos, lo que ha venido impactando considerablemente los recursos de los bosques aledaños, es decir, la ampliación de la frontera agropecuaria y la tala selectiva de los recursos forestales en desmedro de las formaciones boscosas. Al respecto Leo menciona lo siguiente:

“Los mestizos en general conocen poco el bosque de neblinas y su diversidad biológica (...) los migrantes recientes desconocen los recursos del bosque al que visualizan mayormente como un paisaje potencialmente transformable en chacras y pastos” (APECO, 1999: 38).

En el caso del distrito de Imaza se pudo apreciar en un sobrevuelo realizado en el año 1999 que la mayor parte de deforestación se centra a lo largo de la carretera de acceso a la zona, deforestación que según el Distrito Forestal de Bagua (1995) alcanzaría 13 219.6 hectáreas.

Esta cifra no debe hacernos minimizar el problema, ya que siendo la zona de Imaza punta de carretera y frontera actual de colonización de la selva norte, constantemente se registran iniciativas locales, regionales y nacionales para la construcción de carreteras secundarias y para el establecimiento de colonos serranos en el área (APECO 1999).

4.2.2.3 Economía de Mercado

El comercio al no ser regulado por el estado, queda relegada a la mano invisible del sentido práctico, al enraizado trato cotidiano, o aquella cara oscura de comportamientos interétnicos, sacado de un fondo intuitivamente sabido (Guerrero; 1993: 90).

Por tanto, las relaciones sociales entre mestizos y nativos deben tomarse en cuenta en su estrecha vinculación entre relaciones de producción capitalista o mercantilista y primitiva igualitaria. Las relaciones entre habilitador y habilitado, entre regatón y agricultor, son las de dominador y dominado (Regan 1993).

Así se constata una articulación asimétrica y desventajosa por parte de los pobladores de las comunidades awajún vecinas a la RC Chayu Nain hacia la economía de mercado, expresada en el monopolio absoluto de los precios por los mestizos comerciantes y por ende en los bajos precios en que son cotizados sus productos, la dificultad que gira en el transporte de los productos y la distancia geográfica desde la comunidad de altura hasta el puerto comercial más cercano, entre otros factores.

Cuadro Nº 36

Principal Fuente de Ingresos Económicos		
Descripción	Casos	Porcentaje
Venta de productos agrícolas	54	79.4
Salario como empleado	6	8.8
Venta animales domésticos	3	4.4
Negocio (tienda)	3	4.4
Venta de pescado	1	1.5
Otra fuente de ingreso	1	1.5
Total	68	100%

Elab. R. tello (2005)

La tabla referencial expuesta nos muestra que la agricultura es la principal actividad económica desarrollada en el ámbito de estudio, puesto que la mayoría de los pobladores awajún (80%) están involucrados activamente en la economía de mercado a través de la venta de sus productos agrícolas.

Por otro lado el mercado ofrece diversas alternativas a los actores sociales como por ejemplo, el trabajo asalariado, la incorporación de nuevos hábitos de consumo y la transacción comercial, que lleva consigo a canalizar la energía laboral hacia los rubros descritos y consecuentemente la sobrevaloración de la agricultura –con fines comerciales- en desmedro de la frecuencia de praxis culturales que jugaran en el pasado un papel importante en la cultura Awajún como la caza.

Con respecto a la incorporación de nuevos hábitos de consumo, se constata una creciente demanda de artículos externos por parte de los actores locales, condicionando que la mujer pierda el control de la producción de artefactos básicos culturales, evidenciándose de esta manera la sustitución de manufacturas femeninas por productos industriales (platos, tachos de plástico, ollas, etc).

4.2.2.4 Comercialización de Productos Agrícolas y del Bosque

En el caso de las comunidades de altura, los lugares comerciales más cercanos que visitan son Puerto Jayeis y Shushunga, mientras los pobladores de la comunidad de carretera se dirigen a Chiriaco, y algunos de ellos mencionan que solo van a este poblado a realizar compras. Con relación a las comunidades interfluviales como Nayumpim el lugar comercial más cercano es puerto Pakuy.

Casi la totalidad de las personas de las comunidades de altura (Sukutín) lleva regularmente productos a vender en sus visitas al centro poblado, puesto que con el producto de su venta pueden abastecerse de los insumos básicos que necesitan.

Esto contrasta claramente con el caso de la comunidad de carretera, donde solo un tercio de la población declara llevar productos para vender en el centro poblado, en tanto la venta de sus productos la pueden realizar en las inmediaciones de su comunidad.

Las cantidades de productos que normalmente las personas de las comunidades limítrofes a la Reserva Comunal Chayu Nain llevan a vender en temporada de cosecha varían entre 10 a 19 Kilos por vez, referidos principalmente a los cultivos de café y cacao.

Otros cultivos que no se miden en Kilogramos no han sido contabilizados, como el caso del plátano en la comunidad de carretera, cuya frecuencia varía entre uno a trescientos plátanos quincenales por familia a lo largo de todo el año.

En el caso de la comunidad de carretera la concentración de venta de productos también se refiere a que venden entre 10 y 19 Kg. por vez, lo cual implica que la venta de productos se realiza en volúmenes pequeños y solo para cubrir necesidades básicas (Tello 2005).

Cabe agregar que la comunidad de Shushug tiene un comité productivo que se encarga de juntar aproximadamente 40,000 plátanos para transportarlos y comercializarlos en la ciudad de Chiclayo. El flete que se paga por el transporte de plátano es de tres nuevos soles por millar, resultando un total de S/. 1,200. Luego se retorna con la factura y se procede a repartir las ganancias respectivas entre las familias. El costo local del plátano es de tres nuevos soles, llegando a subir su valor monetario en la ciudad de Chiclayo hasta siete nuevos soles el ciento.

Con relación a la comercialización de los productos del bosque podemos mencionar lo siguiente:

1. El copal se extrae en comunidades como Sawienta, Chayuatunsamu y el anexo de Sukutín (CN Wawas) para venderse al precio de cinco soles el kilo. Los comuneros de Sawienta se organizan y compran a precio local este recurso a moradores del anexo de Sukutín y la comunidad de Chayuatunsamu, para obtener una cantidad considerable y transportarlo oportunamente a la ciudad de Chiclayo donde el precio es de 15 nuevos soles por kilo.

La modalidad seguida es buscar un camión de transporte y ofrecer mano de obra en la carga de los productos llevados por el transportista, para costear en su totalidad el espacio de carga que genera el copal. Ya en Chiclayo los comuneros tienen familiares para hospedarse, alimentarse, y así adquieren la seguridad necesaria hasta que se realice la transacción económica del producto. Luego retornan a su comunidad, habiendo obtenido ingresos importantes para sus respectivas unidades domésticas.

2. También se comercializa el Ishpingo a S/.3.00 el metro. Los comuneros que logran juntar una cantidad significativa (150 metros) se dirigen hasta las localidades de El Muyo, Bagua o Jaén, con la seguridad de que van a comercializar mencionado recurso.
3. Otro producto del bosque que se vende es el Shushuhuasi a un nuevo sol el kilo. Un comunero puede llegar a recolectar hasta 25 kilos de este recurso, el cual traslada desde Sawienta o Chayuatunsamu hasta la localidad de Chiriaco.

En cuanto a la comercialización de los recursos ictiológicos, esta se realiza cuando un comunero pesca con tarrafa una cantidad mayor a la que requiere la unidad doméstica. De la misma manera, si un comunero tiene suerte en la pesca colectiva-que se realiza anualmente- y obtiene 50 boquichicos, esto significaría un ingreso económico importante debido a que el kilo de este pez esta valorizado en S/. 5.00 por los tarifarios comunales.

Según testimonio de informantes locales algunos comuneros obtienen esta cantidad de boquichicos cuando utilizan dinamita para pescar en la quebrada de Tsugkin, recurso que se procede a vender en Puerto Jayeis o en la localidad de Chiriaco.

Con respecto a la especie forestal más requerida y extraída por los pobladores locales para su respectiva comercialización es el tornillo. Entre los precios que implica la extracción de este recurso, así como su traslado y venta respectiva es como se detalla continuación:

El dueño del árbol se encarga de entregar el recurso forestal y trasladarlo - en forma de tablones-hasta uno de los puntos de comercialización. En este sentido, el dueño de la madera paga por transportarla S/. 15.00 diarios a los peones, que para el caso de las comunidades alejadas a la carretera como Sawientsa, se requiere por lo menos de 10 peones por diez días que dura el traslado. Se pudo observar en campo (Sawientsa) el traslado de 10 tablones de tornillo por el río Shushug con rumbo a Puerto Jayeis, a cargo de seis niños que recibieron como jornal 10 nuevos soles por día.

El habilitador invierte en combustible para el uso de la motosierra y el pago a un ayudante para transformar la madera en tablones o cuartones. Así mismo costea la comida de los trabajadores. Ya en Puerto Jayeis un cuartón de 25 pies de tornillo esta cotizado en S/25.00. Tanto el dueño de la madera como el habilitador tienen la obligación de aportar a la comunidad la suma de 20 nuevos soles.

4.2.2.5 Presencia del Personal de Salud del MINSA

Es relevante mencionar una de las influencias de carácter externo que repercute desfavorablemente en el aspecto de salud de los awajún, esto es la elaboración y difusión de un discurso de origen fundamentalista, el cual argumenta que la vacuna antitetánica esteriliza a la mujer y en general las

vacunas debilitan y enferman a los niños, los cuales al ser vacunados corren el riesgo de obtener sellos malignos como el 666.

Al respecto los Biología Raquel Uriarte aduce:

“Los inconvenientes que los aguarunas ponen, es que dicen que el niño que no está vacunado si se desarrolla normalmente y esta mas gordito según ellos [...] dicen que si se vacuna a su niño van adquirir el sello 666, otro cosa que creen es que si vacunamos a las mujeres, nosotros pretenderemos esterilizarlas, acabar con su raza.

(R. Uriarte, CN. Pakui).

Generalmente este tipo de discurso tiene amplia acogida en comunidades alejadas de la carretera como Chayutunsamu y el anexo de Sukutin.

Otra problemática identificada es la discrepancia existente entre promotores de salud mestizos y nativos. Con relación a este tema Raquel Uriarte menciona una de sus experiencias de campo:

“Un nativo promotor de Salud con mucha experiencia, fue a una C.N para explicar las ventajas y métodos de la planificación familiar y este señor con quien fui, me tradujo al contrario, que no deben usar eso porque da dolor de cabeza, duele los ovarios, etc. Y después yo me entero por una mujer nativa que él había dicho esto”.

(R. Uriarte, CN. Pakui).

Así mismo hay cierta desconfianza de los métodos de planificación familiar por parte de la mujer awajún (y es que el hombre evita usarlos aludiendo que el condón impide al músculo y la vasectomía hace perder la potencia masculina) debido tanto a la distorsión del discurso en torno a la eficiencia de los métodos anticonceptivos, así como las esterilizaciones de carácter involuntario ejecutadas en la década de los 90 por MINSA.

Al respecto Espinoza nos ilustra 2 casos:

1. Una señora de Pakui fue al centro de salud de Chiriaco a atenderse de una hernia y terminó siendo llevada con engaños a Bagua donde sin su permiso se le efectuó una ligadura de trompas que no había consultado con su esposo.
2. El Sr. Mario Tsamajain Sumpinach del anexo de Sukutín también fue por otro motivo al mismo centro de Salud, siendo trasladado con engaños a Bagua, donde sin su autorización le hicieron una vasectomía (Espinoza 1997: 83).

Es relevante mencionar lo acotado por Michael Brown en torno al sistema médico awajún donde *“las enfermedades que más ansiedad producen son aquellas que no encajan claramente dentro de las categorías de enfermedades existentes por que estas dejan a la gente sin ninguna técnica cultural definitiva de tratamiento”* (1984:178) perspectiva con la que concordamos; sin embargo, es importante relucir que para el poblador awajún es trascendental determinar el causal o la etiología de una enfermedad, es decir, si esta es natural u obedece a algún tipo de acción maléfica o de hechicería.

En el caso de que el tratamiento de una enfermedad en la posta de salud y por tanto el consumo de productos farmacéuticos no rehabilitara y más aún empeorara el estado de salud del paciente, sería indicio fundamental en creer que determinada enfermedad fue motivada por un brujo por lo cual se solicitará inmediatamente los servicios de un lwishin, que pueda extraerle el virote invisible introducido en su cuerpo y poder de esta manera restablecerse el paciente.

No obstante, llama la atención una posible confrontación en el plano de las ideas y decisiones al momento de determinar la etiología de la enfermedad y su posterior tratamiento, ya que la alternativa considerada en su momento correcta, con el transcurrir de las horas puede revertirse en inapropiada,

pudiendo causar en el peor de los casos daños irreparables como lo sugiere el siguiente caso:

“Nosotros hemos tenido el caso de un niño que nos trajeron muy grave, estuvo internado y después de 12 horas sus padres lo retiraron, y por la noche lo llevaron al brujo como a las 7 p.m., hacia mucho viento y el niño lo habían tenido durante toda la noche en una mesa de brujería y al día siguiente llegó como a las 12 p.m. y ya estaba muerto debido al frío y a la bebida que había ingerido”.

(Uriarte, Pakui).

4.2.3 Agentes Endógenos

Cuadro N° 37

Actividad de Subsistencia Considerada la más Importante		
Descripción	Casos	Porcentaje
Agricultura	73	94.8
Salario empleado	3	3.9
Crianza de Animales	1	1.3
Total	77	100%

Fuente. Rodolfo Tello/APECO (2005)

La agricultura es la actividad más importante para los pobladores locales awajún (94.8%) en el ámbito de las 3 comunidades vecinas a la reserva Comunal Chayu Nain para su subsistencia, lo cual significa también, que esta es la actividad que a largo plazo ejerce una de las mayores presiones sobre el bosque y que se encuentra en una relación proporcional directa al crecimiento de la población.

Por consiguiente, existe una estrecha relación entre el crecimiento poblacional y la apertura de nuevas chacras, en tanto se trata de variables que van indisolublemente relacionadas (Tello 2005).

En este sentido hay un creciente incremento en el índice demográfico nativo, tendencia que es ilustrada por los siguientes testimonios:

En Pakuy hemos vivido desde el año 1975 siendo 250 personas, en la actualidad somos como 740 habitantes y las 240 hectáreas que tenemos no alcanzan, por lo que hemos gestionado la titulación de otra comunidad (Kagka) a la que estamos migrando progresivamente por falta de tierras"

(Teodoro Wauk, CN. Pakui)

"Nace (Sawientsa) debido a la disminución de la comunidad de Shushug, la cual tiene 1168 has, que totalmente casi está terminada y la población esta aumentado y no se satisface la necesidad de la población [ante la escasez de tierras] entre nosotros nos quitamos terrenos, discutimos y con esa finalidad hemos decidido los comuneros"

(Chujai Nampag, CN. Shushug)

Como ya mencionamos, este aumento demográfico repercute directamente en una demanda considerable del uso del suelo para agricultura y presión sobre recursos del bosque (APECO, 1999: 31; Espinoza 1997: 8) que en términos de Espinoza: "la escasez de tierras cultivables, por el crecimiento poblacional y las características de los suelos, es un problema generalizado para todas las comunidades involucradas.

Es probable que la respuesta a ello siga siendo la misma: sustituir bosques por chacras, con lo cual se reduce a la vez las condiciones para la pesca, caza y recolección, que son factores centrales en el desarrollo humano del pueblo Aguaruna" (1997).

Foto N°16: Ampliación de la frontera agrícola.



G Seitz/APECO. 2006.

La escasez de los recursos es sustentada por la propia percepción poblacional referida a la de los recursos naturales que existe al interior de las comunidades, al respecto exponemos la siguiente tabla referencial:

Cuadro Nº 38

Percepciones sobre la Abundancia de Recursos Naturales en Territorio de las Comunidades por Ubicación (Comunidades Limítrofes y de Carretera)				
Descripción	Casos	% Global	Comunid. Limítrofes	Com. de Carretera
Bastante abundantes	4	5.3	12.5	2.0
Menos que antes, pero suficientes para el uso	13	17.3	45.8	3.9
Un poco escasos	50	66.7	41.7	78.4
Bastante escasos	8	10.7	0	15.7
Total	75	100%	100%	100%

Elab. R. Tello (2005)

Esta tabla muestra que en las comunidades de altura, el grupo más significativo (45.8) considera que todavía tienen recursos suficientes para el uso, aunque menos que antes, los cuales han ido disminuido paulatinamente, a diferencia de la comunidad de Shushug donde una amplia mayoría de la población (78.4) considera que los recursos naturales de su comunidad ya están un poco escasos.

Otro agente interno preocupante es la adopción de pautas de comportamiento negativas, que repercute desfavorablemente sobre los recursos del medio, resquebrajando el vínculo equilibrado hombre-medio que los caracterizaba. Así tenemos las siguientes pautas de comportamiento asimiladas:

1. El bucear para extraer del río crías o huevos de peces como la Kagka, al respecto el testimonio de algunos comuneros aguarunas:

"Si hay un animal que vive dentro de la piedra del río, eso sí buceamos para sacar Kagka, peces"

(Teodoro, CN. Pakuy).

"La Kagka están disminuyendo por que los otros anexos y de Shushug sacan (buceando) las kagkas pequeñas también sacan los huevos para hacer pataraska"

2. La tala de árboles y palmeras para economizar tiempo en la cosecha o recolección de frutos:

"Pero, aún así, lo tumban cuando el árbol es grande y es difícil subir"

(Agapito Uwek, CN. Pakuy).

3. El uso de dinamitas como técnicas de pesca, al respecto el siguiente testimonio:

"Los peces están escaseando por haber bastante habitante, utilizan dinamita en el río, eso nosotros estamos tratando, poniendo denuncia ante la Policía porque eso perjudica el pozo donde habitan los peces"

(Jaime Akintui, CN. Shushug).

Agregaríamos las costumbres negativas que tienen los colonos y que de alguna forma adoptan los nativos como el uso de detergente y lejía en el lavado de ropa echados a la quebrada que perjudica directamente sobre los peces

Otra actividad practicada por los actores locales que ha traído consigo pérdidas significativas de formaciones boscosas es la extracción maderera con fines comerciales, sin ningún criterio de manejo forestal, estableciéndose alianzas con mestizos e intermediarios que son los actores más beneficiados en esta práctica.

En este sentido, hay la adopción de prácticas de extracción forestal como una novedosa actividad económica, la cual se articula parcialmente al sistema extractivo regional e incorpora muchos elementos externos-especialmente en la generación adulta y joven masculina-que conciben en la actualidad los recursos maderables como una vía para obtener ingresos económicos, colocando este hecho en el mediano plazo muchas de las especies maderables con valor comercial de la zona, en un elevado nivel de

deforestación e incentivando con esta situación un riesgo de pérdida y ruptura en la transmisión de conocimientos ancestrales ligados al bosque (Tello, 2000).

Durante los seis primeros meses del año 2005, tres de las comunidades colindantes a la Reserva Comunal Chayu Nain (Sawientsa, Chayuatunsamu y el anexo de Sukutín) aprobaron en asamblea nueve solicitudes de extracción de tornillo, significando este hecho la extracción y venta de 67, 500 pies tablar de esta especie forestal ⁽⁵²⁾.

Esta cantidad aumenta considerablemente en las comunidades de carretera como Shushug, debido a que cada familia puede extraer hasta un máximo de cinco árboles por solicitud aprobada. Otras especies forestales que se suelen comercializar en menor medida son la moena y el Tsempu.

No obstante, el panorama no se presenta tan desolador debido a la iniciativa y a la actitud proactiva de los comuneros y líderes indígenas awajún ante el mal uso de los recursos naturales por parte de algunos pobladores, que repercuten en la escasez de los recursos.

Ante esta situación se ha generado un proceso interno de reflexión sobre la conservación de los recursos siendo un resultado concreto de esta iniciativa el que algunos líderes y autoridades awajún, han logrado desarrollar un reglamento propio del uso de los recursos naturales al interior de las 11 comunidades vecinas a la Reserva Comunal Chayu Nain.

Al respecto en los dos focus group realizados en Shushug y Sukutín respectivamente, los comuneros llegaron a la siguiente conclusión:

“Debemos aplicar el reglamento de las 11 comunidades sobre conservación del medio ambiente, para que los apus controlen a sus comuneros y se eviten practicas como la pesca con dinamita, evitar pescar en zonas y en temporadas de reproducción de peces

52 Cada familia puede extraer un máximo de tres árboles.

y respetar los árboles maderables y con frutos, evitando su tala”
(Fous group 2005).

Asimismo, también señalan la necesidad de realizar otras acciones, como reforzar las actividades de sensibilización poblacional con charlas sobre conservación del medio ambiente, protección y recuperación de los recursos naturales, así como también, establecer mecanismos para contrarrestar la existencia de una demanda de recursos naturales escasos en otros lugares.

Por ejemplo, la compra de carne de oso es un potaje apreciado pero bastante escaso, el cual últimamente se ha venido cazando en las comunidades limítrofes a la Reserva Comunal Chayu Nain con fines comerciales, debido a la existencia de una demanda por parte de la población de la comunidad de carretera.

Cabe mencionar que la población ha manifestado también sus deseos de participar en cualquier iniciativa relacionada a la conservación de sus recursos, y que aunque no necesariamente implique obtener ingresos económicos, les permita poder obtener beneficios ahora o en el futuro. Tal es el caso de programas de reforestación, mejoramiento las prácticas agrícolas y recuperación de los suelos, entre otros aspectos (Fous group 2005).

4.3 Relaciones de género entre los awajún ⁽⁵³⁾

4.3.1 Roles entre los géneros.

Los roles sociales tanto productivos, reproductivos y distributivos se desarrollan a través de la flexibilidad del sistema de parentesco, en la cual *“la simultaneidad de actividades reproductivas como productivas se da de*

53 Para el desarrollo de este acápite se tomo como referencia los trabajos de G. Seitz y K. Vargas/APECO (2002) referido a *Género y Recursos Naturales en las CCNN Aguarunas de las Cuencas del Shushug y Chiriaco* (Documento de trabajo) y Seitz (2007).

manera permanente y moviliza a todos los miembros de la familia extensa”
(Heise, 1956:12).

Rol Reproductivo:

“Comprende las actividades relacionadas con la reproducción biológica, además de las que corresponden al mantenimiento de la familia, la socialización y educación de niños y niñas, cuidado de la salud, alimentación y todas las tareas que esto implique”

(UICN, 2002: 82).

En este sentido, son aquellas labores que se desarrollan en el ámbito doméstico y se distribuyen entre los miembros de la unidad doméstica.

Estas actividades que recaen principalmente sobre la mujer- lo cual no quiere decir que los hombres estén excluidos de la misma- carecen de un valor económico y un reconocimiento social ínfimo en comparación con las tareas productivas. Seguidamente abordaremos el rol reproductivo en las tres comunidades awajún, señalando las generalidades y las especificidades si el caso lo amerita.

Las mujeres se dedican a la preparación de los alimentos, lavado de ropa, y atención a los niños. También se encargan del cuidado de las aves de corral, actividad en que participan los niños. Las mujeres mayores elaboran recipientes de arcilla y los varones se dedican a la confección de canastos y wampash así como a la construcción de las casas (armazón y techado).

Con referencia a los cuidados de la salud (parto, post parto, natalidad y enfermedades de los niños) recae sobre la mujer, quien ha adquirido un vasto conocimiento con relación a las propiedades curativas de las plantas medicinales.

Con respecto al embarazo, la mujer seguirá realizando sus respectivas labores domésticas, productivas y de gestión comunal normalmente, siendo complacida por el marido en cuanto a los alimentos que pudiese demandar.

Generalmente las mujeres dan a luz en sus respectivas viviendas, atendidas exclusivamente por la parentela femenina y solo se admitirá la presencia masculina del marido. En la comunidad de Nayumpim las mujeres si bien asisten al control materno expedido por el sanitario de salud, no acuden a él “*por vergüenza*” al momento del parto, ya que es “costumbre” que los parientes femeninos la ayuden en el alumbramiento. El cordón umbilical es cortado por ejemplo en el anexo de Sukutín con Caña brava (Seitz & Vargas, 2002).

Si bien la mujer puede consumir cualquier tipo de alimento cuando está gestando, no lo puede hacer desmesuradamente debido a la concepción cultural de que al infante engordará, ocasionando dificultad al momento del alumbramiento.

Lo que sí es constatable son las restricciones alimenticias a las que están sometidos los padres del infante, cuando recién nace, registrándose en las tres comunidades las siguientes prohibiciones en torno al consumo de alimento que pueden perjudicar la salud del bebé:

- a) No se consume la especie ictiológica bagre porque afloja el estómago del bebé.
- b) El hombre y la mujer no consumen chonta (obtenido del aguaje), por que el recién nacido le puede dar diarrea o dolor de estomago.
- c) No se consume la menudencia de algunas aves (pavo, tucán y shimpa) ni del añuje porque ocasiona diarrea al bebé.
- d) No se come pez machete (pescado) por que trae debilidad.
- e) No se incorpora a la dieta alimenticia el caracol por que el bebé se queda débil y tardaría en caminar.

Luego de la concepción, la mujer descansará en un intervalo temporal que comprende entre 15 a 30 días aproximadamente para reanudar sus labores cotidianas, las cuales son realizadas en este lapso temporal, por su madre, cuñada, hija o algún pariente femenino según sea el caso.

Otras restricciones alimenticias establecidas tanto para niños como adultos identificadas en los tres CCNN son:

1. No se consume las patas del porcino porque al querer domesticarlos, estos se escaparían en cualquier momento.
2. El hombre no consume pata de sachavaca, huangana y sajino, porque al momento de mitayar o cazar estos animales se le escaparían.
3. No se come patas de aves de corral porque perjudica el crecimiento de la yuca, es decir, las yucas saldrían delgadas en el momento de la cosecha.
4. Asimismo los niños no consumen la pata y el ala de algunas aves por la creencia de que al ir de mitayo, las aves se les escapan.
5. Actualmente se asocia que el consumo de las patas y la cabeza de gallina causaría tanto una pésima ortografía y letra en el niño, como su poca atención en las asignaturas impartidas en el colegio (Seitz y Vargas 2002).

Sin embargo; ante la actual influencia de agentes externos como por ejemplo la iglesia Nazarena se vienen reconsiderando estas creencias, señalando algunos pobladores nazarenos que la religión prohíbe “creer” y que “actualmente se come de todo”, lo que no implica que haya personas en las tres comunidades que sigan practicando las creencias descritas anteriormente, sobre todo los que no son afiliados a la religión nazarena.

Rol de Gestión Comunal.

“Se refiere a todas aquellas actividades que se realizan en la Comunidad para asegurar la reproducción familiar, la defensa y mejora de las condiciones de vida y de la organización comunal”.

(UICN, 2002).

En esta sección nos referimos a la participación de los géneros en las actividades en el ámbito comunal, así como también, al ejercicio de los

cargos comunales.

Con respecto al ejercicio de la autoridad, esta es ejercida exclusivamente por varones, quienes son el nexo representativo entre la comunidad y la sociedad mayor, debido a su dominio del castellano y su *“mayor participación en el proceso de educación escolarizada, los pone en ventaja para poder ejercer los cargos comunales”* (Ramírez, 2001: 43). Es por esta situación que las mujeres consideran no estar aptas o en condiciones de asumir estos cargos.

Con relación a ello los hombres señalan que la mujer no puede acceder al cargo de Apu y otras instancias comunales porque: “no han concluido secundaria”, “no domina bien el castellano”, “son bien vergonzosas”, “no pueden hablar en público”, entre otras expresiones.

Por su lado, la mujer no se considera capaz de ejercer los cargos porque: “tengo vergüenza y no puedo hablar”, “no sabemos gestionar”, “los hombres critican mucho”, “no hemos concluido la secundaria” entre otras premisas, que relucen la importancia de la *educación* como instrumento necesario para el acceso y ejercicio de los cargos comunales.

Por otro lado, al interior de las comunidades existen organizaciones de base comunal creadas bajo diferentes circunstancias y fines, vinculadas a programas de asistencialismo estatal, tal es el caso de los club de madres, comités de vaso de leche, comedor infantil, entre otros.

Más allá de los aportes que puedan generar estas organizaciones en el ámbito comunal, deben ser percibidas, como espacios en el cual se generan las condiciones necesarias de participación, liderazgo, conducción y socialización entre las mujeres.

No obstante; estos cargos como el comité de vaso de leche en la Comunidad Nativa de Nayumpim, son asesorados por los varones, con

relación a los trámites y son acompañadas por ellos cuando tienen que realizar alguna gestión en el pueblo de Chiriaco, debido al poco dominio del castellano. Su trabajo consiste en traer víveres del mencionado pueblo y distribuirlos entre las madres de familia en Nayumpim (Seitz y Vargas 2002).

En general, se percibe un limitado acceso de la mujer en los espacios públicos y las instancias políticas de toma de decisión, donde los cargos comunales son mayoritariamente ejercidos por la población masculina.

A este nivel es relevante mencionar que en los últimos años se ha suscitado la percepción y crítica negativa al liderazgo indígena -en todos los niveles- ejercidos por hombres y mujeres aludiéndose que: *“no desempeña bien el cargo”, “no sabe coordinar”, “no trabaja bien”, “debe atender a todos por igual y no solo a sus familiares”, “se enoja rápido y no contesta los reclamos”,* entre otras premisas, que socavan seriamente las iniciativas y voluntad de participación de las mujeres y las condiciones para el ejercicio del liderazgo femenino (Rodríguez, 2002: 5).

La problemática anterior se agudiza al constatarse la difusión de discursos sociales como *“las mujeres son vergonzosas”, “no son capaces de hablar ante la asamblea”, “tienen poco dominio del castellano”, “no puede ausentarse del hogar, si no quien se ocuparía de la casa”, “si sale de la comunidad le puede engañar a su esposo”;* sumado al dogma patriarcal difundido por el discurso Nazareno que esgrime: *“la mujer no puede hablar frente a los hombres en congregación o público, porque la Biblia lo dice”.*

Todo ello restringe significativamente la participación de la mujer al interior de la comunidad, lo que se complica con su bajo nivel educativo y dominio del castellano que la hace no sentirse apta para desempeñar ciertos cargos y realizar trámites, motivando el asesoramiento continuo del varón sobre cargos que desempeña mencionada actora social (club de madres, comedor infantil, vaso de leche); reluciéndose con ello la apropiación de los espacios de gestión de las mujeres, por parte de los varones. (Rodríguez, 2002: 4).

Otros espacios de participación y socialización de las mujeres es su concurrencia al templo Nazareno, frecuentado mayoritariamente por mujeres *“se constituye actualmente como un importante medio de socialización femenina y un medio de acceso a la esfera pública, como es la participación religiosa y su presencia constante en la iglesia comunal”* (Tello, 2001: 80).

No obstante, el rol del pastor Nazareno es desempeñado por el varón, no registrándose hasta el momento en las tres comunidades la presencia de una mujer que ocupe cargo.

En cuanto a la participación de la mujer en las tomas de las decisiones en el ámbito colectivo, es decir, la asamblea comunal, se da de manera dinámica donde empiezan a participar y opinar activamente, con mayor intensidad en los temas relacionados a sus actividades, como la elaboración de masato en los trabajos comunales.

El que representa a la familia en la asamblea es el varón y en la ausencia de este por cualquier motivo, la mujer lo sustituye. Lo que relució en los talleres participativos es “la ausencia o poca asistencia de los jóvenes a las asambleas comunales” premisa expuesta por la generación adulta.

En relevante mencionar que en el último quinquenio se han ejecutado diversas intervenciones de desarrollo en el distrito de Imaza con la finalidad de fortalecer el liderazgo femenino en los Gobiernos Locales, impulsándose de esta manera su participación en los presupuestos participativos e incorporando los intereses y necesidades de las mujeres en el Plan de Desarrollo Concertado Distrital.

En este escenario, se viene visualizando el surgimiento de lideresas comunales. El acceso de la mujer a los gobiernos locales como regidoras municipales, su presencia en el Consejo Regional, así como la actual vicepresidencia del Consejo Awajún Wampis que recae en una mujer, aunado a las tres federaciones de mujeres awajún existentes, nos hace ver

un panorama favorable a futuro en cuanto a la participación de la mujer en el afán de lograr una igualdad de oportunidades. No obstante, hay mucho camino por recorrer.

4.3.2 Necesidades prácticas de género

En esta sección solo nos remitiremos a las necesidades prácticas de género formuladas a partir de las condiciones concretas de las mujeres – y hombres- en su posición como género dentro de la división sexual del trabajo (de las cuales derivan sus intereses prácticos de género).

En las entrevistas desarrolladas y conversaciones informales con varones y mujeres de distintas edades, cuando se les pregunto sobre lo que querían para ellos, identificaron las siguientes necesidades materiales:

- Varones: Un fondo destinado a la actividad ganadera (compra de ganado, mantenimiento) la construcción y mantenimiento de piscigranjas, prestamos para el cultivo de cacao y café, herramientas entre ellas picos y palanas y becas para los hijos.
- En el ámbito comunal: Motor de luz, radiofonía, lozas deportivas, antena parabólica, implementación de los servicios de educación y salud, pequeño para transportar a los enfermos, capacitaciones en cuanto a guías forestales, ley forestal y de CC.NN, asesoría en la conformación de empresas comunales, entre otros.
- Mujeres: Prestamos para crianzas de aves, herramientas para abrir chacras y sembrío de maíz para alimentación de aves, ropa, utensilios de cocina, construcción de piscigranjas, becas y apoyos en estudios, calaminas, petromax y tener bodega.

- En el ámbito comunal: Le gustaría que los hombres tengan ganado y burro para el transporte de plano y café, agua potable motor de luz y lozas deportivas de vóley y fulbito.

Las necesidades expresadas por ambos géneros son de tipo material que en términos de Moser no desafían las divisiones de trabajo por género o la posición subordinada de la mujer.

Podemos ir mencionando que las necesidades prácticas están orientadas al apoyo de iniciativas locales de manejo de recursos, como herramientas empleadas en la faena agrícola fondos para la construcción y mantenimiento de piscigranjas, así como un fondo destinado al cultivo de pastos para la ganadería y manejo de aves menores, con el objetivo de generar ingresos económicos a la unidad doméstica para solucionar aspectos como educación y salud.

Las necesidades como capacitación (ley forestal, CCNN, empresas comunales) y requerimientos de becas para estudiar demuestra la disponibilidad de los actores locales de articularse a la economía de mercado y en general a la sociedad mayor de una manera más simétrica, queriendo acceder a la educación y expandir sus capacidades y habilidades a solicitar asesoramiento de diversos temas vinculado al desarrollo comunitario.

4.3.3 Percepciones de género

Auto percepción Generacional y de Género

En esta sección abordaremos tanto la auto percepción que tienen los propios actores locales en cuanto a su género y generación, es decir, en cómo se autodefinen y que características se asignan ellos mismos.

Así mismo consideraremos la percepción que tienen los jóvenes hacia los adultos y como este último grupo poblacional define a los jóvenes

considerando ciertas características que implican cambios generacionales desde una perspectiva de género.

En este sentido mostraremos los gráficos realizados por los propios actores locales-en los talleres participativos- en cuanto a su auto percepción como grupo generacional y de género para el primer caso y posteriormente ilustraremos a partir de tablas referenciales la opinión que tiene un grupo (agrupados por generación y género) con respecto al otro ⁽⁵⁴⁾.

54 Para el tema de la *autopercepción generacional y de género* nos hemos basado del documento de trabajo elaborado por APECO en el año 2002 titulado “*Nosotros los Awajún*” que contiene los resultados de dos talleres participativos realizados en la comunidad de Shushug y Nayumpim, en los cuales participe en la facilitación con el Educador Alejandro Smith. Solo se tomaron los gráficos que contiene mencionado documento, el análisis es propio de esta investigación. Para la temática de *Percepción entre los géneros y grupos de edad*, nos hemos remitido al documento de trabajo “*La Fotografía etnográfica como elemento para el fortalecimiento cultural awajún*” elaborado por APECO en el año 2003, que contiene los resultados de dos talleres participativos realizados en la comunidad de Shushug y la localidad de Chiriaco, talleres en los cuales participe en la facilitación con la Blga. Mariella Leo, Blgo. Luis Paz Soldan, Denise Okuyama y Alejandro Smith. Solo se tomaron los cuadros que contienen este documento, el análisis de los mismos, es propio de esta investigación.

Figura N° 10. Percepciones de Género sobre el Hombre Awajún

El Hombre Awajún es:



Alegre – valiente

Trabajador – religioso

Cazador – pescador

Educador – aconsejador

Capaz – higiénico

Constructor – jugador

Luchador – guerrero

Celoso

Grupo de hombres adultos: César Kinin / Aníbal Nampag / Hugo Ampam / Fermín Tii / Angel Bitap / Kayap Nampag / Vicente Shiwi / Ramírez Esamat / Alberto Kistug / Ponciano Esamat / Eslin Umpunchig / Cenepio Agkuash / José Luis Agkuash / Alejandro Waiwash / Celso Nampag

Fuente: APECO.

Tal como nos muestra el gráfico realizado por el grupo de varones adultos, el *hombre awajún* tiene como características centrales la valentía ya sea en la lucha o en situaciones conflictivas.

También resalta su cualidad de cazador, pescador, religioso y consejero, atributos que caracterizaban al hombre awajún ancestral pero que son características o elementos constitutivos de su identidad cultural y de género que son asumidos y sentidos por la generación actual de varones.

Grafico N° 11. Percepciones de Género de una Mujer Awajún y sus costumbres

La Mujer Aguaruna y su Costumbre

Mujer buena trabajadora
responsable de su hogar,
es buena también es mala

Sabe hacer artesanía

Cuida sus animales

Mantiene limpio
su corral y su casa realiza su fiesta

Le gusta cocinar, lavar y tejer

Programa su día de pesca
-barbasco y huaca

Le gusta cuidar a sus hijos

Le gusta compartir con sus vecinos

Se va a la chacra

Realiza fiestas aniversario



Grupo de mujeres adultas: Carmen / Elvira / Luzmila / Gladys / Eufemia / Nancy / Lucía / Rufina / Raquel / Celia / Payag / Inés / Eloesa / Silvia.
Fuente: APECO

Tal como nos muestra el gráfico realizado por el grupo de mujeres adultas, *la mujer awajún* tiene como características que constituyen su identidad de género, la responsabilidad de los quehaceres del ámbito doméstico como el cuidado de los hijos, la atención de los animales de la casa, el lavado y la preparación de los alimentos y la elaboración de artesanía.

También se resalta su trabajo productivo a través de la asistencia y labor en la chacra y su participación en la actividad de la pesca.

Grafico N° 12. Percepciones de Género sobre la Señorita Awajún.

Señorita Roxana



Historia de la señorita

Es buena, amigable con las personas
 Trabajadora
 Celosa
 La ayuda a su mamá
 Es coqueta
 Le gusta estar con un solo hombre
 Le gusta mucho el baile
 Le gusta maquillarse
 Es bonita
 Estudia mucho
 Le gusta el deporte
 Le gusta mucho la calle
 Le cuida a sus hermanitos
 Le gusta cocinar
 Le gusta preparar masato

Vestimenta

Se viste con una falda cortita blusa con tira
 Se pone pantalón
 Su taco alto
 Le gusta conversar con los jóvenes
 Cría los animales
 Los sábados y los domingos se va al templo Nazareno
 Para en el río bañando, nadando
 Le gusta salir mucho a la ciudad, etc.

Grupo de mujeres solteras: Milca Esamat Cuñachi / Eduosia Kinin U. / Eliada Esamat C. / Merly E. U. / Zila T. Bitap
 Fuente: APECO.

Tal como nos muestra el gráfico realizado por el grupo de mujeres jóvenes, *la mujer joven awajún* tiene como características que constituyen su identidad de género el apoyo a la madre en los quehaceres de la unidad

doméstica tanto en la preparación del masato como en el cuidado de los hermanitos y la atención a los animales domésticos.

Otras características resaltantes son su fidelidad a su pareja, la dedicación a los estudios y al deporte (Vóley y fulbito) y su participación en los bailes, que requiere su buena presentación a través del uso de maquillaje y el uso de zapatos de tacos altos. Últimamente su salida a las ciudades más cercanas como Bagua o Jaén se hace más frecuente debido a sus expectativas de seguir estudios superiores o incorporarse al trabajo asalariado como empleadas domésticas.

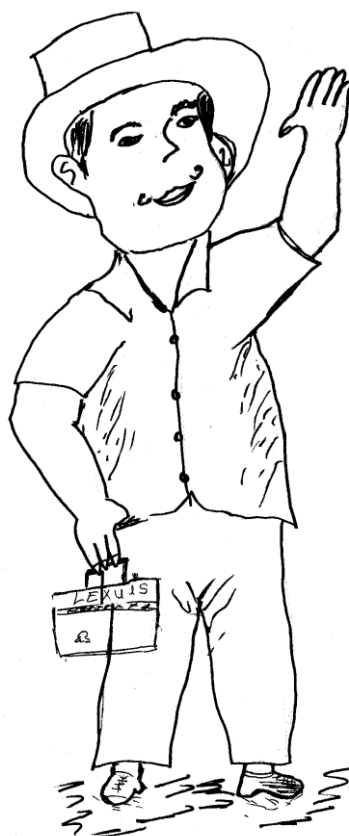
Llama la atención que dentro de las características que constituyen la identidad genérica de las jóvenes awajún no se nombre o identifique su habilidad en la elaboración de artesanía en general. Una posible respuesta sería que los recursos o insumos se encuentran distantes y en algunos casos escasos, lo que repercute en una disminución significativa de la elaboración de artesanía Awajún por parte de este actor social.

Lo descrito se agrava con la discontinuidad del desconocimiento generacional, es decir, las jóvenes ya no lo fabrican (sobre todo en Shushug) debido a que los padres no les enseñaron, el desinterés personal y la introducción de productos provenientes de la economía de mercado como son los tachos de plásticos, platos de porcelana que tienen amplia acogida entre los awajún en desmedro de los productos y tradicionales que elabora la mujer asignándole al varón el papel de abastecedor a la unidad doméstica de bienes de primera necesidad (Dradi, 1985: 304).

Es relevante mencionar el comentario de los munt o ancianos con referencia a *las jóvenes awajún*, quienes mencionan que los padres cuando salen a sus respectivas chacras, las hijas se quedan solas bajo el pretexto de que tienen que estudiar y salen con los jóvenes, dejándose tocar partes de su cuerpo porque son muy coquetas.

Grafico N° 13. Percepciones de Género del Joven Awajún

El joven awajun



Guardar respeto a las chicas

Tener confianza y amistad

Practicar la relación amorosa

Saber valorar / respetar

Saber trabajar

Practicar el fútbol

Dedicarse a estudiar

Participar en algunos talleres más cercanos

Pensar en nuestro futuro

Divertirse en una fiesta

Es bilingüe

Grupo de hombres jóvenes: Jacob Esamat / Danny Esamat / Geyner Esamat / Eugenio Esamat / Paulo Bitap / Demecio Naansh / Cergio Kistug

Fuente: APECO.

Es notorio que dentro de las características que constituyen la identidad genérica de los jóvenes awajún no se nombre o identifique su participación en la cacería y su valentía en situaciones adversas y la habilidad en la confección de canastos.

Una posible explicación sería de que actualmente el joven awajún ha dejado paulatinamente de participar en la caza, lo que pone en riesgo la transmisión del conocimiento ancestral ligada a esta actividad, así como su nula destreza en confeccionar canastos, entre otras actividades, que constituían un referente cultural relevante en la identidad étnica de esta población indígena.

En este sentido, se percibe su involucramiento con elementos de la sociedad nacional como son los encuentros deportivos, los estudios, su participación en actividades asalariadas, fiestas sociales y el servicio militar obligatorio.

Percepción entre Géneros y Grupos de Edad

Con respecto a *la percepción que tienen los jóvenes hacia los adultos y como este último grupo poblacional define a los jóvenes*, considerando ciertas características que implican cambios generacionales desde una perspectiva de género, mostramos las siguientes tablas construidas por los propios actores locales en el marco de un taller participativo.

Para este ejercicio se organizaron cuatro grupos de trabajo, cuya distribución fue intencional con el objetivo de que cada grupo realice un comentario sobre su contrario:

Cuadro 39.

¿COMO SON LOS MUUN AIDAU? GRUPO 1
<ul style="list-style-type: none"> ➤ Antiguamente nuestro muun eran valientes porque tomaban ayahuasca y toé. Su costumbre era lo mejor que ahora y vivían unidos con su familia. ➤ No permitían que sus hijos estén en otro lugar y también no las dejaba que salgan sin permiso en la calle. ➤ Los muun sabían todo costumbre de awajún y eran inteligentes, pero en cambio en la actualidad se cambió todo y se olvidaron su costumbre, por la adaptación de los mestizos.
Grupo de Mujeres: Raquel, Leocadia, Elena y Albertina.

Fuente: APECO

Cuadro 40.

¿COMO SON LOS MUUN AIDAU? GRUPO 3
<ul style="list-style-type: none"> ➤ Culturalmente en la actualidad nuestros muun viven conjuntamente con sus hijos y sus nietos, también viven en una comunidad como los jóvenes. ➤ No visten vestimenta típica (itipak) y las ancianas (buchak). ➤ Siguen trabajando pero tranquilamente no como cuando eran jóvenes: van a la chacra, pesca, pesca con barbasco y huaca. ➤ Hacen artesanía y tienen alta experiencia para aconsejar más jóvenes. ➤ Han dejado de lado sus costumbres de comida. ➤ No les gusta escuchar consejos de los jóvenes.
Grupo de Jóvenes: Pedro, Genovés Eugenio, Jaime, Saúl, Hickler y Olices

Fuente: APECO

La percepción que tienen las mujeres adultas sobre *los ancianos* es que en tiempos anteriores relucía su carácter valiente para enfrentar a los enemigos y su práctica de consumo de alucinógenos para adquirir visión y el respectivo ajutap.

Los ancianos eran portadores del conocimiento ancestral que encerraban las prácticas culturales ligadas al uso de los recursos naturales. No obstante, los cambios suscitados en las últimas décadas a raíz del incremento de las relaciones interculturales ha influenciado en el comportamiento de los munt, quienes ya no usan la vestimenta ancestral y se han circunscrito en *un espacio denominado comunidad* en desmedro del uso rotativo de los recursos naturales que realizaba en forma itinerante (debido a la conformación de la comunidad nativa y a los límites establecidos a las mismas).

El grupo de los jóvenes también mencionan que aún los munt tienen la habilidad de elaborar artesanía y son muy buenos aconsejadores. No obstante, también mencionan que tienen poca apertura a los consejos que les ofrecen los jóvenes. La vida diaria de munt se caracteriza entre salidas a la chacra y dedicación a la pesca.

Por su parte, el grupo de adultos varones menciona con relación a los munt que son muy responsables, actualmente mucho se preocupan como educar a sus hijos, para que sean futuros profesionales.

Cabe mencionar *la percepción de los munt* en cuanto a los cambios acontecidos en las últimas décadas, donde relucen por ejemplo que en tiempos anteriores no se sufría por la adquisición de insumos alimenticios debido a que la población era menor en comparación a los tiempos actuales, hecho que ha repercutido en la escasez de los recursos naturales especialmente la fauna silvestre.

También señalan que en décadas pasadas se vislumbraba tensiones sociales que se expresaban en fricciones y conflictos familiares pero con la incursión de la educación, la religión nazarena y la presencia de autoridades formales instauradas a partir de la década de los 70, se resuelven los conflictos y se establece todo un sistema de sanciones.

Otro hecho relevante que mencionan es que antes las enfermedades no afectaban mucho a la población y es en los últimos años ha crecido la tasa de incidencia de las enfermedades.

Por último también reflexionan sobre el uso rotativo de los recursos bajo un patrón de asentamiento semidisperso e itinerante que caracterizaba a las poblaciones anteriores, pero que a raíz de la constitución de las comunidades nativas y el establecimiento de límites, los awajún actualmente ya no pueden ir a utilizar los recursos de otros sitios que no sean de su comunidad (Conversación con cuatro ancianos en el ámbito de las tres comunidades en estudio).

Cuadro 41.

¿COMO SON LOS JOVENES Y JOVENCITAS? GRUPO 2
JOVENES ACTUALES <ul style="list-style-type: none"> ➤ Permanecen en la escuela y colegio. ➤ Muy pocos apoyan a sus padres. ➤ Practican juegos deportivos. ➤ Limitada identificación como awajún. ➤ No hay dialogo con los munt y los demás personas mayores. ➤ Carecen de las historias, mitos y utilización de las plantas medicinales. ➤ Desconocen cantos, danzas, artes, entre otros. ➤ Desconocen construcción de casa típica. ➤ Desconocen práctica de mitayo. ➤ Desconocen variedades de leñas seleccionadas.
Grupo de Munt aidau (ancianos): Yaigbi, Najamtai, David y Lorenzo.

Fuente: APECO.

Cuadro 42.

¿COMO SON LOS JOVENES Y JOVENCITAS? GRUPO 2
JOVENCITAS ACTUALES <ul style="list-style-type: none"> ➤ Permanecen en la escuela y colegio. ➤ Muy pocos apoyan a su madre. ➤ Practican juegos deportivos. ➤ Limitada identificación como awajún. ➤ Desconocen clasificación de plantas de yuca. ➤ Desconocen cantos, danzas, artes. ➤ Desconocen preparación de bebidas. ➤ Desconocen utilización de plantas medicinales. ➤ Desconocen preparación de comidas típicas. ➤ Desconocen vestirse como dama awajún. ➤ No practican crianza de animales y aves menores.
Grupo de Munt aidau (ancianos): Yaigbi, Najamtai, David y Lorenzo.
Fuente: APECO.

Cuadro 43.

¿COMO SON LOS/AS JOVENES Y LOS/AS MUUN AIDAU? GRUPO 4
JÓVENES <ul style="list-style-type: none"> ➤ Los jóvenes de estos tiempos les gusta estudiar ➤ Unos están estudiando la primaria, otros en los colegios secundarios. ➤ Les gusta salir más a las ciudades de la costa.
JOVENCITAS <ul style="list-style-type: none"> ➤ Les gusta salir a las ciudades a cambio del nuevo ambiente, unas salen a trabajar como amas de casa y otras a estudiar en la secundaria y en las universidades.
LOS MUNN O ADULTOS <ul style="list-style-type: none"> ➤ Trabajan para mantener a sus hijos. ➤ Son muy responsables, actualmente mucho se preocupan como educar a sus hijos, para que sean futuros profesionales, que pueden servir en la sociedad. ➤ Aconsejan a sus hijos. ➤ Enseñan ser ejemplos de los demás ➤ Se reúnen para estar preparados ante cualquier problema que suscite dentro de la familia. ➤ Conduce a la familia.
Grupo de Adultos: Isaac, Miguel, Alejandro, Eusebio, Agapito, Adonso y Julio.
Fuente: APECO.

Lo que más resalta en la percepción tanto de los munt como de los adultos con relación a *los jóvenes varones y mujeres de las comunidades en estudio* es que se hace evidente una ruptura generacional referida al conocimiento ancestral que encierran ciertas prácticas vinculadas al uso de la biodiversidad.

En este sentido manifiestan que las jóvenes desconocen las variedades de yuca y las propiedades curativas de las plantas medicinales, así como también, no están familiarizadas con los cantos (anen) y la preparación de comidas típicas entre ellas la elaboración del masato.

Los jóvenes también presentarían esta *brecha generacional* vinculada a la utilización de las plantas medicinales, construcción de las viviendas y poca familiarización con las variedades de leña, mitos, cantos o anen de cacería, así como la poca suerte de encontrar el Yuka para tener éxito en esta actividad mitayera, entre otros, debido a la falta de diálogo entre las generaciones y las nuevas expectativas juveniles orientadas a la educación superior, comercio, trabajo asalariado en las ciudades, entre otras motivaciones. Lo descrito en términos de un munt de la comunidad de Shushug en cuanto a la actual percepción que se tiene de los jóvenes sería: *“Ahora los jóvenes no son como antes, son ociosos, le gusta comer atún”*.

4.3.4 Perfil de acceso, control de recursos y beneficios

“Tanto el Trabajo productivo y reproductivo, como el comunitario requieren el uso de recursos. El trabajo y usos de recursos usualmente generan beneficios a las personas, los hogares y las comunidades. La perspectiva de género considera la accesibilidad de los actores sociales a los recursos necesarios para su trabajo, el control que ejercen sobre esos recursos para poder usarlos según su deseo el acceso y el reparto de los beneficios que provienen de la familia y el trabajo personal”.

(UICN, 2002)

En las tres comunidades aguarunas que comprenden nuestra área de estudio se han identificado 3 modalidades en cuanto al acceso del recurso principal de la tierra: (i) Por sistema de herencia de padres a hijos (ii) Por matrimonio, en el cual el varón accede a la tierra de su esposa debido al patrón de residencia matrilocal (iii) La autoridad (el Apu) distribuye a los moradores recién casados dos hectáreas de terreno aprox. Para ilustrar los tres modos de acceso a la tierra es necesario citar los testimonios de los siguientes actores locales:

“A mí me donaron (terreno) cuando yo me case con mi esposa, mi suegro le paso a su hija para que vivamos aquí. Luego hubo repartición de solares y el Apu me considero”

(Rubén Ichias, CN. Nayumpim)

“Cada comunero tiene su terreno, uno accede a la tierra por medio de los padres que le dan terrenos a los hijos.”

“A los recién casados se les da 2 hectáreas en este caso la tierra es del permanentemente, van trabajando, van ocupando, cuando muere queda herencia a los hijos (as)”

(Emer Wampagkit, CN. Nayumpim).

La propiedad de las chacras está asociada al tipo de cultivos que se encuentran en la misma, por tanto, las decisiones que se toman con relativa autonomía dependerá de los productos agrícolas vinculados al género masculino o femenino, según sea el caso.

En las tres comunidades se identificó los cultivos que competen a la mujer (yuca, camote, sachapapa, cocona entre otros) y al hombre respectivamente, asignándole a este último los productos vinculados directamente con la actividad comercial (café, cacao, plátano, caña brava, pastos).

Tanto el hombre y la mujer tendrán acceso a las distintas especies cultivadas que se hallan en las huertas domesticas contiguas a las viviendas, con propósito alimenticio, artesanal, medicinal entre otros.

Si bien la mujer guarda el dinero obtenido de los productos agrícolas, es el hombre quien dispone y administra, previo acuerdo con el cónyuge. El varón se encarga de adquirir los artículos necesarios para la unidad domestica, visitando el pueblo de Chiriaco y esporádicamente lo acompañará la mujer si hubiese dinero para su pasaje.

La actividad comercial recaerá generalmente en el varón debido al dominio del castellano, al trato directo con el mestizo y su conocimiento para sacar cuentas.

Esto no implica que la mujer no participe en esta actividad ya que puede realizarla en compañía de los hijos o del propio esposo (Anexo de Sukutín).

A continuación señalamos algunas expresiones de los pobladores:

“El hombre va a la ciudad y administra el dinero obtenido en la venta, conversa antes con la mujer y le dice sus necesidades ya sea jabón fideos medicinas, etc. Si hay suficiente platita para el pasaje y comida nos vamos los dos si hay poca platita me voy solo”.

(Aníbal Tii, CN. Shushug).

“Se va mi esposo a comprar a Chiriaco y no lo acompaño por que el pasaje esta S/.4”

(N. Ankuash, CN.Shushug).

Lo mismo ocurre en cuanto a la venta de aves, ya que la mujer entrega el dinero al esposo para que realice las compras respectivas en el pueblo.

Lo que sí es perceptible es la valoración que ambos géneros le dan al aprendizaje del castellano resaltando su trascendencia en la actividad comercial e interacción con los mestizos.

En cuanto a la pesca tanto varones y mujeres de cualquier edad acceden directamente al recurso para el consumo de la unidad doméstica. La única restricción cultural identificada es hacia las mujeres embarazadas, las que no pueden participar en el envenenamiento de las quebradas. La preparación del pescado y su distribución al interior de la unidad domestica compete a la mujer.

La práctica cultural de la caza es tarea asignada exclusivamente al hombre debido a que la mujer debe preparar masato y hervir yuca cuando retorne el cónyuge con la presa obtenida. Dentro de la unidad doméstica la mujer procederá al ahumado, preparación y distribución de la carne previamente se acordara entre ambos la venta del animal en caso de que sea grande.

La recolección de la leña es competencia tanto del hombre como de la mujer, la diferencia se da en que el primero va más lejos a traerla y será de mayor tamaño en comparación a la adquirida por la mujer que lo realiza en zonas aledañas a la vivienda. Esta última determinará el momento en que los varones de la unidad domestica aprovisionen de leña.

La crianza de animales menores es tarea asignada a la mujer, actividad en que participan los niños. El dinero adquirido de la venta será administrado por el esposo.

La actividad forestal es exclusivamente masculina, donde se empleara mayor fuerza física destinada al traslado de la madera, recolección de hojas de palmeras para el techado de viviendas e intervención en la construcción de la infraestructura comunal. El dinero obtenido del recurso si se destina a la comercialización lo maneja el varón.

La mujer es requerida en cuanto al trabajo comunal o mingas, específicamente en la preparación de los alimentos y el masato para los participantes de la faena. En cuanto a la recolección de productos como frutos participan todos.

Los recursos que implica la elaboración de cerámicas que competen al género femenino son: El yukuku o chimi (árboles), daum (árbol), duwe (arcilla), ipak (achiote), entre otros. Con respecto a los recursos asignados a los varones para la confección de canastos y bancas tenemos: el tamshi, kaap, la topa, simput, shimut, tornillo, entre otros. De estos el tamshi y el tornillo son los recursos más escasos y distantes. La discontinuidad en la confección de canastos también es significativa entre los jóvenes Aguarunas.

A manera de concluir el presente acápite es relevante mencionar con respecto a las relaciones de género que se percibe al interior de las comunidades awajún en estudio, relaciones asimétricas de poder entre los

géneros, es decir, –como alude Heise- que el *poder* no es compartido en forma igualitaria entre los géneros siendo sobre todo una prerrogativa masculina.

Si bien en la toma de decisiones a nivel familiar, la mujer posee cierta autonomía con respecto al ámbito doméstico y parte del trabajo productivo debido a que la división genérica de actividades, pone a las mujeres en el centro de la producción “*y su rol de prominente experta en este campo hace aceptable que las productoras tomen decisiones relacionadas a la producción agrícola con relativa autonomía*” (Bant, 1996), existe otros campos del nivel familiar en el que la mujer adquiere un carácter pasivo, como por ejemplo el manejo de los recursos monetarios obtenidos a través de las actividades productivas, siendo el varón el que controla los gastos y viaja al pueblo para comprar los artículos necesarios para la unidad doméstica, previa coordinación con la esposa.

Todavía hay situaciones donde la mujer siente mucha presión de parte de su padre, su marido o ambos, y el suicidio es su forma de escaparse porque resulta en la ruptura de la alianza entre los hombres (Bant 1999). Como argumentan Marisol Rodríguez y Astrid Bant, es importante tomar en cuenta el fenómeno del suicidio entre la población aguaruna o la escasa capacidad para manejar la frustración por parte de los actores locales; problemática que requiere ser considerada al plantear alternativas de desarrollo para las mujeres.

Según las autoras los suicidios son motivados por la generación de una expectativa que luego es imposible de satisfacer y la exclusión de las mujeres de las áreas políticas tradicionales y modernas; recomendándose tener registro e informes de los casos y un sistema de identificación de personas en riesgo (ver Rodríguez, 2002: 5; Bant, 1999: 143).

4.4 Riesgo de pérdida de conocimientos

El término de "*Brecha generacional*" hace referencia en el presente estudio a la discontinuidad o ruptura en la transmisión del conocimiento ancestral entre las generaciones.

A continuación exponemos la ruptura generacional y las transformaciones suscitada en algunos aspectos de la cultura awajún en las últimas tres décadas a raíz de la influencia de los agentes externos y nuevas expectativas e intereses de los actores locales.

Para tal propósito nos basaremos en la observación participante desarrollada a lo largo de nuestras prolongadas estadías de campo, así como el testimonio de los actores locales de ambos géneros y por grupos de edad, complementado con los focus group realizados e información recabada en los talleres participativos.

4.4.1 Sistema de Parentesco

Entre las principales tendencias acontecidas en el sistema de parentesco suscitadas a raíz de la influencia del incremento de las relaciones interculturales tenemos las siguientes:

Ha variado en cierto sentido el patrón de residencia post matrimonial tradicional awajún, denominado uxoripatrilocal -desde una perspectiva antropológica- el cual se manifestaba en dos secuencias: (i) el marido va a residir en la vivienda del suegro y a establecer el servicio respectivo; (ii) transcurrido un tiempo determinado, la pareja se dirigía a la comunidad del marido.

Actualmente luego de vivir en la casa del suegro por un año, los esposos deciden establecer su vivienda cerca de la casa del suegro, independizándose de esta manera y conformando consecuentemente una

familia nuclear reproductiva. Al respecto un morador del anexo de Sukutin aduce lo siguiente:

“Converse con mi suegro y le dije que era mayorcito, un padre de familia y que quería hacer mi casa aparte porque tengo mis cositas. Ya pero cerquita, no muy lejos- me contestó- entonces hice mi casa de hojas de Carina (450 hojas de 8 m x 5 m), con minga pude conseguir las vigas; de allí decidí comprar animalitos: Vacas, gallinas”

(Antonio Tsamajain, Sukutín).

Si bien ha existido una fuerte *“dependencia matrimonial de las mujeres por parte de su padre o hermano; cuya decisión debía acatar aún en contra de su voluntad y cuya respuesta extrema se manifestaba muchas veces en el suicidio”* (Tello, 2000: 84) en la actualidad los padres ejercen poca presión en cuanto a la elección de la pareja de los hijos(as), manifestándose la libertad individual del actor social en cuanto a la opción de escoger a su respectivo cónyuge.

Por otro lado, ciertas prácticas matrimoniales han ido decreciendo paulatinamente como los matrimonios entre primos cruzados y los poligínicos respectivamente. Con relación a este punto es sugerente señalar algunos testimonios de los pobladores locales:

“Mi hijo podía casar con la hija de mi hermano, hasta ahora algunos practican, pero mi hija no quiere casar con su Antsug. Algunos no quieren, han estudiado y ahora ya saben y no quieren casarse con primos. Es malo porque no es bueno cruce; no vale porque es familia”

(Antonio Tsamajain).

“No me casaría con mi Antsug. Antigualmente si se casaban, pero con la civilización ahora se sabe que es familia (...) depende de la decisión de la persona- si eres de estas ideas- de casarte con tu Antsug o rechazarlo”

(Percy, Nayumpim,: 2002).

Era común ancestralmente la poliginia Sororal que es el matrimonio de un hombre con varias hermanas, donde el yerno al ser eficiente cazador y haber desempeñado eficazmente el servicio al suegro, éste último ofrecía a

su otra hija. Si son esposas no hermanas, el hombre construye dos casas adyacentes donde vive cada una de ellas y sus hijos respectivos o una casa para cada mujer en sus respectivas comunidades (CCNN de Nayumpim y Uyuentza).

En la actualidad este tipo de matrimonio ha disminuido significativamente en el ámbito de las 03 comunidades vecinas a la reserva Comunal Chayu Nain debido a que los jóvenes expresan las dificultades económicas para solventar dos hogares y el arduo trabajo que implica el mantenimiento de cada chacra por mujer.

Han incrementado progresivamente otras opciones matrimoniales, entre ellas los matrimonios interculturales, particularmente de “mestizos” con aguarunas (ver Tello, 2000: 190). Así las expectativas matrimoniales tanto de los padres como de los hijos varones son de querer casarse con mestizos, al respecto algunos testimonios:

“Me gustaría casarme con mestiza, por que cuida y se preocupa por marido, le da cariño y le da sus tres comidas puntualmente”
(Dammer, Shushug: 2002).

“Me gustaría convivir con mestizos debido a la atención (para con el hombre) y su preparación en cuanto a la educación”
(Percy Nayumpim: 2002).

Asimismo las mujeres tienen preferencias y expectativas matrimoniales con varones aguarunas, debido a que los mestizos son considerados como mentirosos, *“el mestizo es mentiroso y las dejarían embarazas, por eso no quiero* (Olga Tsamajain, Sukutin: 2002).

Lo cierto es que hay presencia de matrimonios entre varones aguarunas y mujeres mestizas como por ejemplo en la C.N. de Shushug y convivencia entre mujeres aguarunas y mestizos en la comunidad de Pakui. En Sukutín no se ha registrado mencionadas uniones conyugales.

4.4.2 En la práctica agrícola

El número total de variedades de yuca conocida por las mujeres aguarunas puede sobrepasar de 200” (Berlín y Berlín; 1977: 10)” (1984: 38) enunciado que alude al diagnóstico elaborado hace 25 años en el Cenepa, el cual ahora carece de operatividad al constatarse una emergente “brecha generacional” entre las mujeres awajún en torno a las distintas variedades que tiene la yuca, en términos concretos, actualmente las generaciones que oscilan entre los 10 y 35 años suelen reconocer un mínimo de cinco y un máximo de 11 variedades.

Con relación a la fiesta femenina denominada “Nuwa Tsagku”, en la cual la mujer bebía jugo de tabaco para obtener visiones orientadas a la chacra, son prácticas desaparecidas en su totalidad en el ámbito de estudio.

Así mismo se refleja un desconocimiento por parte de las mujeres awajún respecto a las canciones mágicas (Anen) y rituales asociados a Nugkui, personaje que contribuyó a una eficiencia y rapidez en la producción agrícola.

También se hace evidente la no familiarización con el Nantag y/o el comportamiento que gira en el cuidado y efectividad del mismo, solo se recuerda fugazmente que mencionados conocimientos eran practicados por sus madres y abuelas anteriormente.

4.4.3 Cacería

Actualmente la frecuencia con que se práctica la caza ha disminuido significativamente, sobre todo en la Comunidad de Shushug y en menor medida en Nayumpim y el Anexo de Sukutin; debido entre otros factores a la lejanía y escasez de la fauna silvestre y las nuevas alternativas y opciones personales de los jóvenes que prefieren canalizar su energía laboral al rubro económico-comercial como peones asalariados, agricultura con fines

comerciales, entre otros. Al respecto algunos testimonios de los actores locales:

“Nosotros trabajamos 5 ó 6 días en nuestras chacras para vender nuestros productos, esto implica que la caza este disminuyendo”
(Teodoro Wauk, CN Pakuy).

“Hemos visto conveniente para dedicar a la caza a veces no es seguro, a veces llegan sin cazar nada por eso actualmente estamos tratando de que no se invierta el tiempo en vano yendo al mitayo, decidimos que en cualquier momento pueden sacar su producción y vender para comprar algunas cosas para el sustento diario”

(Akintui, CN Shushug).

“Sería pues de los jóvenes un 5% que salen a mitayar, muy poco, nosotros tenemos otra mentalidad (...) actualmente vemos que los animales ya están escaseando por lo cual habría que concentrarnos o influenciarnos en la producción”

(Agapito Uwek, CN Pakuy).

Esta situación ha contribuido a una discontinuidad del conocimiento ancestral que encierra esta praxis cultural, como por ejemplo: (i) no se tiene la suerte de encontrar el Yúka (talismán que ayuda a tener éxito en la caza), (ii) el desconocimiento de los Anen ligados a esta actividad cultural y (iii) el desuso de la cerbatana que no tiene vigencia actualmente. Al respecto los siguientes testimonios:

“Los más mitayeros son los mayores como el señor Miguel que son tromes, conocen y tienen piri-piri, se soban con eso y tienen seguridad, identifican rastros de los animales donde cruzan, cuáles son sus bebederos, donde comen frutos, etc. los jóvenes dificultamos eso, sí salimos juntos ellos traen por ejemplo majas y mono y nosotros solo monos por el cual tienen más suerte porque saben cazar”

(Rubén Ichias, CN. Nayumpim: 2002).

"A partir de la fecha no usamos cerbatanas, no se sabe soplar fuerte (...) la punta del virote era impregnada de veneno; los padres viejos saben, solo que actualmente no lo fabrican (esos venenos) los jóvenes no sabemos por qué no nos enseñó como se prepara, con que material, con que maderas, cual recurso se junta"

(Jaime Akintui)

"Sobre las cerbatanas nadie las usa ahora"

(Lucho Bitap, CN. Pakuy).

Asimismo la adquisición de escopetas y cartuchos ha sustituido totalmente el uso de la cerbatana y elaboración o compra del curare, aludiendo el poblador local que si no se posee escopeta no se va al mitayo, repercutiendo este hecho en una baja frecuencia de la práctica de la caza (22.7% cada 15 días) en desmedro de la adquisición de la proteína animal para las unidades domésticas awajún y la ruptura referida a la transmisión del conocimiento ancestral que encierra esta práctica entre las generaciones.

Una prohibición ancestral es que el cazador awajún tradicionalmente ejercía poca presión sobre animales grandes como *el venado y la sachavaca*, debido a que según la concepción cultural, el primero de los mencionados es considerado como iwanch o la manifestación del alma del difunto. Esta concepción cultural ancestral puede ser considerada como una forma de manejo de fauna silvestre.

No obstante, en la actualidad debido al alejamiento de la fauna silvestre y a la influencia externa de ciertas instituciones como la iglesia nazarena que cuestiona todo tipo de creencias, se ha reconsiderado mencionada concepción cultural, registrándose en el ámbito de estudio la presión de caza expresada en la captura y consumo de estos animales silvestres por los comuneros awajún.

Es pertinente mencionar una experiencia campo realizada por la Blga. Mariela Leo en una zona cercana a la RC Chayu Nain, enfatizando el hecho en que los comuneros jóvenes de Sukutín desconocían las especies de fauna y flora local así como la no familiarización con la elaboración de un tambo en el monte, al respecto:

"Durante los estudios de campo realizado el año pasado (1997) se pudo notar que los jóvenes aguarunas del poblado de Shushug, vecino a la carretera, no conocen los nombres de la mayoría de

las especies de flora y fauna locales, ni cómo preparar una cama Aguaruna en el monte” (conversación personal)

4.4.4 Artefactos Culturales

Con respecto a la elaboración de cerámica como por ejemplo el takumtai, el yukún (tazón), pinig, ichinak, awiyutai, entre otros, ha disminuido considerablemente en la población femenina joven, debido a la lejanía de los insumos para fabricarlos, la discontinuidad en la transmisión del conocimiento entre generaciones, donde los padres no enseñan a los hijos y el poco interés de los jóvenes en aprender las técnicas de elaboración y confección de las manufacturas que constituyen la artesanía awajún.

Con respecto a los recursos asignados a los varones para la confección de canastos y bancas tenemos: el tamshi, kaap, la topa, simput, shimut, tornillo, entre otros. De estos el tamshi y el tornillo son los más escasos y distantes. La discontinuidad en la confección de canastos también es significativa entre los jóvenes Awajún.

La creciente demanda de artículos externos, adquiridos por los pobladores locales awajún, ha condicionado que la mujer pierda el control de la producción de artefactos básicos culturales, que le dieron un reconocimiento social a la mujer en el pasado.

Actualmente se constata la sustitución de las manufacturas femeninas (tinaj, ichinak, entre otros); por productos industriales de bajo costo, como son los platos, los tachos de plástico, las ollas, entre otros.

No obstante, la tendencia en creer que el plástico es contaminante, las pocas escuelas que realizan elaboración de pinig con los niños, las pocas señoritas que saben elaborarlo, son indicativos de un proceso de revaloración cultural, percibiéndose por tanto una menor ruptura en el anexo de Sukutin y Nayumpim en comparación con la comunidad de Shushug.

El discurso normativo Nazareno repercute negativamente en la elaboración del masato, por parte de la mujer, aquel que le asigna a mencionado actor social el rol de anfitriona y le permite mantener la red de las relaciones sociales del marido, así como su principal aporte al trabajo colectivo reciproco (minga) y a las faenas comunales (rol de gestión comunal).

Como señala Heise el panorama se complica al disminuir la importancia del masato ante la introducción de la cerveza y otras bebidas de regular acogida por los jóvenes. (Ibíd., 1996: 14).

4.4.5 Plantas medicinales

Es pertinente señalar que la creciente demanda por los productos farmacéuticos por parte de los moradores de las CCNN de Shushug y Nayumpin, han relegado a un segundo plano el sistema etnomédico Awajún.

En este sentido, se ha empezado afectar el papel tradicional de las mujeres como proveedoras de las medicinas "caseras" y portadora del conocimiento del uso de las plantas medicinales, pasando a ser en la actualidad el hombre, el proveedor de la medicina occidental debido a su condición de agente móvil y dinámico que provee a la unidad domestica de los artículos externos.

Así mismo la amplia recepción de los productos farmacéuticos por los pobladores nativos ha permitido el desplazamiento y relego a un segundo plano de las plantas medicinales acrecentando la no familiarización en torno a su uso y propiedades por parte de la población joven. Al respecto se exponen los siguientes testimonios:

"Tengo a mi papá viejo y él una vez me enseñó que estos son plantas curativas para la diarrea, casi los jóvenes hoy no saben, por lo cual acuden a la posta"

(Arturo Shakei, CN. Chayuyacu).

“Ya se han olvidado, no saben cuando enferman van a la posta”

(Chujai Nampag, Shushug: 2000)

No obstante, en Sukutín se percibe tal ruptura en menor grado debido a la lejanía de la posta y el poco poder adquisitivo del poblador local para conseguir los productos farmacéuticos, contribuyendo ello al uso de la medicina Awajún, al respecto el testimonio de un informante local:

“Antes los Munt curaban preparando plantas medicinales por que no había postas ni nada de eso, tomaban cuando tenían diarrea, jengibre por ejemplo y curaban. Ahora como estamos civilizando nosotros cuando tenemos enfermedad compramos medicinas o vamos a la posta, Así hacemos ahora; a veces cuando no tenemos plata para comprar medicinas buscamos plantas para el tratamiento, los padres ayudan en esto porque los jóvenes no conocen, ni saben”

(Román Tsamajain, Sukutin: 2000).

Asimismo llama la atención el rompimiento con el pasado, es decir, “tradicionalmente la búsqueda de visiones mediante el uso de plantas alucinógenas era considerado como necesario si es que una persona desea permanecer fuerte y saludable [...] aunque prevalece el sentimiento de que sus ancestros fueron más fuertes y longevos, y más saludables porque seguían estas prácticas, no hay tendencias notorias de volver a ellas” (Brown 1984: 176) ruptura condicionada a raíz de la presencia del ILV en 1953 sobre la zona.

4.4.6 Nuevas Expectativas y Opciones Juveniles

La ruptura del conocimiento se profundiza más, al girar la atención juvenil hacia otros rubros, es decir, hay un nuevo abanico de opciones y expectativas que inquietan el ímpetu de la juventud aguaruna actual, como la de seguir estudios superiores: Profesor Bilingüe, ingeniero agrónomo - forestal, técnico de enfermería, promotor de salud, comerciante o simplemente concluir sus estudios secundarios. Al respecto un estudiante de ingeniería forestal aguaruna comenta:

"Actualmente la juventud está cambiando un poco por que antiguamente nuestros ancestros, nuestros padres mandaban a tomar toe, ayahuasca y dormir lejos de la casa pero eso ahora ha cambiado, ahora los jóvenes tienen que estudiar o dedicarse al estudio"

(Juanito Kunchikui, CN. Numpatkaim)

Si adicionamos el desinterés juvenil en torno a estas actividades (caza, pesca) reluciríamos una brecha generacional existente. Al respecto algunos testimonios:

"Los adultos les decimos que practiquen las costumbres, de nuestros ancestros, pero ellos no les interesa"

(Teodoro Wauk, Pakui; 2000)

"Los jóvenes a partir de la fecha pasan en su casa, se concentran en su propia actividad, no quieren participar en las asambleas, no quieren compartir con su familia"

(Jaime Akintui, CN. Shushug).

La abulia de los mayores en transmitir los conocimientos y la apatía de los jóvenes en recepcionarlos, han contribuido en que no se *"se genere un espacio apropiado de diálogo e interacción entre los géneros y las generaciones"*. Si los jóvenes muestran desinterés en el conocimiento y práctica de actividades ligadas al uso de la biodiversidad, ¿Cómo podrán reproducirse las mismas?, ¿Los jóvenes awajún estarán dispuestos en sacrificar en un acto de fervor romántico, a sacrificar sus actividades y expectativas actuales en aras de la supervivencia de prácticas culturales ancestrales? ¿Hasta qué punto estas rupturas referidas a la poca frecuencia en la práctica, y por ende, a los conocimientos que implican ciertas actividades culturales ligadas al uso de la biodiversidad, son consideradas por ambos actores sociales como una ruptura y no como una ganancia de otros conocimientos destrezas y habilidades?

La Reserva Comunal Chayu Nain, categoría de ANP que es coadministrada por los awajún con el estado Peruano, es una alternativa en la cual los awajún puedan acceder a amplios bosques, aprovechando los recursos de la

misma para satisfacción de sus necesidades vitales (construcción de vivienda, proteína animal, vegetal) previa elaboración e implementación de su Plan Maestro.

Pero cabe señalar, que el problema integral referido a la *discontinuidad del conocimiento ancestral* debe ser solucionado por los "propios actores sociales", es decir, mientras no se edifique *un espacio apropiado de diálogo e interacción entre las generaciones* y no haya interés en *aprender, revalorar, recepcionar y practicar técnicas y conocimientos ancestrales*, el problema seguirá latente.

Cabe mencionar que los ancianos y las mujeres son los actores sociales que conservan y mantienen los conocimientos y las prácticas de la cultura awajún asociados a la adaptación y manejo del bosque (Espinoza, 1997: 29), lo que hace evidenciar que las mujeres juegan un rol relevante al ser las depositarias y portadoras de la lengua y la cultura, no representando ello –en términos de Heise- una mayor valoración al resto del grupo.

Resumen del Capítulo

El pueblo Awajún ha vivido un constante proceso de adaptación cultural al entorno ecológico, logrando desarrollar una estrategia eficaz de subsistencia basada en la horticultura, la caza, la pesca y la recolección.

Esta estrategia se caracterizó por un patrón de asentamiento poblacional semidisperso y temporal (constante desplazamiento), que favoreció un aprovechamiento rotativo y oportunista de la biodiversidad variable disponible.

No obstante, el incremento de las relaciones interculturales con agentes de la sociedad nacional en las últimas tres décadas, han influenciado y/o alterado significativamente los patrones tradicionales de vida de este pueblo indígena.

Paulatinamente se van abandonando las prácticas que hicieron sostenibles los diferentes usos que los Awajún dieron a la biodiversidad; y se van adoptando comportamientos poco amigables y no sostenibles con los recursos naturales como: el buceo para extracción de huevos de peces, el uso de dinamita en la pesca, tala de frutales para maximizar el tiempo en la cosecha, la extracción maderera para fines comerciales, entre otros, situación que repercute directamente en su calidad de vida y la disponibilidad de los bienes ambientales locales.

Los agentes exógenos que más han incidido en este hecho, son la sedentarización y la nuclearización de las poblaciones, bajo la figura legal de la Comunidad Nativa; forma de asentamiento que ha condicionado un incremento sustancial de la demanda o presión sobre la biodiversidad, tanto por la pérdida del hábito migratorio como por el crecimiento demográfico.

La presencia del ILV-en su debido momento-las primeras escuelas y la institucionalidad cristiana evangélica, la colonización interna, las autoridades

estatales, los servicios de salud y la creciente participación en la economía de mercado, han suscitado el resquebrajamiento de espacios de socialización tradicionales en los cuales se difundía *los saberes* entre las generaciones y los géneros; ocasionado consecuentemente una ruptura generacional del sistema del conocimiento asociado al uso de la biodiversidad.

Si aunamos las nuevas alternativas y opciones personales que tienen actualmente los jóvenes debido a la constante interacción con la sociedad mayor y el desinterés de los mismos en cuanto al conocimiento y praxis de las actividades culturales vinculadas al aprovechamiento de la biodiversidad, estaríamos mencionando un acrecentamiento significativo de la brecha generacional.

Por consiguiente, *el nuevo rostro social* en el que se encuentran inmersos los jóvenes awajún, está caracterizado por: (i) una escasez de tierras al interior de sus comunidades, (ii) una lejanía de recursos de fauna y flora en el ámbito de estudio en desmedro de la poca frecuencia de práctica de la caza y la no familiarización con las propiedades de las plantas medicinales, así como también, (iii) la incorporación de comportamientos negativos ligadas al uso de la biodiversidad local, (iv) una articulación asimétrica a la economía de mercado y (v) las alternativas que genera esta última como: el trabajo asalariado, los nuevos hábitos de consumo en desmedro de los artefactos culturales fabricados por la mujer y la desvalorización del sistema etno médico, entre otros factores de naturaleza exógena como endógena, han condicionado de que los jóvenes awajún de ambos géneros, no practiquen con relativa frecuencia la caza, la pesca y la recolección.

Esto repercute significativamente en una pérdida de familiaridad con los conocimientos, técnicas y rituales asociados a estas prácticas culturales, evidenciándose así, *ciertos niveles de riesgo de pérdida de conocimientos vinculados al uso de los recursos del medio*.

En la actualidad, los jóvenes de ambos sexos desconocen los anen de la caza y de la agricultura, no están familiarizados con el nantag de la actividad agrícola, no conocen las variedades de yuca, no tienen conocimiento de los nombres en lengua materna de la mayoría de especies de flora y fauna.

En conjunto, pierden los referentes del conocimiento marcado por género que caracterizaba a la cultura awajún tradicional.

CONCLUSIONES

El pueblo awajún ha desarrollado a través del tiempo un conocimiento propio y sistemático de la biodiversidad, expresado en las diversas prácticas culturales ligadas al uso del bosque y al componente simbólico imbuido en estas. Ha vivido un constante proceso de adaptación cultural al entorno ecológico, logrando desarrollar una estrategia eficaz de subsistencia basada en la horticultura, la caza, la pesca y la recolección. Esta estrategia se caracterizó por un patrón de asentamiento poblacional semidisperso que favoreció un aprovechamiento rotativo de la biodiversidad disponible.

Al iniciar la investigación nos planteamos conocer ¿Cuáles son los principales agentes de transformación cultural y de qué manera éstos han condicionado una emergente ruptura generacional awajún vinculada a los conocimientos y prácticas culturales ancestrales ligadas al uso de la biodiversidad local?

Por consiguiente, los agentes de transformación cultural que más han incidido en este hecho son la sedentarización y la nuclearización de las poblaciones, bajo la figura legal de la Comunidad Nativa; forma de asentamiento que ha condicionado un incremento sustancial de la demanda sobre la biodiversidad. La presencia del ILV y las primeras escuelas, aunado a la institucionalidad cristiana evangélica, la colonización interna, las autoridades estatales, los servicios de salud y la creciente participación en la economía de mercado, han suscitado el resquebrajamiento de espacios de socialización tradicionales en los cuales se difundía *los saberes* entre las generaciones y los géneros; ocasionado consecuentemente ***una ruptura***

generacional del sistema del conocimiento asociado al uso de la biodiversidad.

Ante la pregunta *¿Se debe seguir argumentando una continuidad en la transmisión del conocimiento ancestral awajún ligado al aprovechamiento del medio o se debe mencionar una ruptura de la misma entre las generaciones actuales?* la investigación concluye en ***una pérdida significativa de familiaridad con los conocimientos, técnicas y rituales asociados a las prácticas culturales***, evidenciándose así, ***ciertos niveles de riesgo de pérdida de conocimientos vinculados al uso de los recursos del medio.***

La ruptura generacional es consecuencia tanto del declive paulatino en cuanto a la frecuencia de las prácticas culturales como del resquebrajamiento de los espacios de socialización tradicionales, en los cuales se difundía el conocimiento ancestral entre los géneros y las generaciones.

La ruptura generacional se manifiesta en la no familiarización del conocimiento ancestral entre las generaciones, vinculado a las praxis culturales destinadas al uso de los recursos naturales. Se concluye que los jóvenes de ambos géneros desconocen los Anén de caza y agricultura, así como, la poca fortuna de encontrar el Yuká (talismán mágico de cacería), la no familiarización con el Nantag que es usado en la actividad agrícola, el desconocimiento de los nombres de la mayoría de especies de flora y fauna.

La investigación evidencia el desconocimiento progresivo por parte de las mujeres jóvenes con las distintas variedades de yuca, la nula destreza para la confección de canastos y elaboración de vasijas por parte de ambos géneros, entre otros saberes, que conforman la organización genérica del conocimiento de la formación social awajún, aquellos no se van transmitiendo a través del tiempo.

Si aunamos las nuevas alternativas y opciones personales que tienen actualmente los jóvenes debido a la constante interacción con la sociedad mayor y el desinterés de los mismos en cuanto al conocimiento y praxis de las actividades culturales vinculadas al aprovechamiento de la biodiversidad, estaríamos mencionando ***un acrecentamiento significativo de la brecha generacional.***

La presente investigación planteó como objetivo específico conocer ¿Cuál es el nuevo escenario social awajún, en el contexto de las relaciones interculturales? concluyendo el estudio en la siguiente caracterización: (i) una escasez de tierras y lejanía de recursos de fauna y flora, (ii) el resquebrajamiento del modelo itinerante de uso de los recursos, (iii) el declive de concepciones míticas ancestrales y las consiguientes prácticas ritualizadas de la cosmología aguaruna, (iv) el resquebrajamiento de los espacios de socialización tradicionales, (v) la adopción de comportamientos negativos ligados al uso de la biodiversidad local, (vi) la articulación asimétrica a la economía de mercado y (vii) las alternativas que genera el mercado, entre otros factores que han condicionado que los jóvenes awajún de ambos géneros, no practiquen con relativa frecuencia la caza, la pesca y la recolección, ***coadyuvando a una ruptura generacional asociada al conocimiento ancestral que encierran las prácticas culturales ligadas al uso de la biodiversidad.***

Uno de los objetivos específicos de la presente investigación planteó conocer *¿Cómo se estructuran las relaciones de género actualmente al interior de las tres comunidades?* identificándose relaciones asimétricas de poder entre los géneros, es decir, el *poder* no es compartido en forma igualitaria entre los géneros, siendo sobre todo una prerrogativa masculina. El estudio concluyó en el relego a un segundo plano del sistema etnomédico awajún debido a la recepción de productos farmacéuticos aunado a la lejanía de las plantas medicinales y la ruptura generacional del conocimiento ligado al uso de los bienes medicinales.

El papel de proveedora de la medicina casera y portadora del conocimiento de las plantas medicinales que tiene la mujer, se ha resquebrajado actualmente, pasando a ser el hombre, el proveedor de la medicina occidental debido a su condición de agente móvil y dinámico que provee de los artículos externos a la unidad doméstica.

La creciente demanda de artículos externos, ha condicionado que la mujer pierda el control de la producción de artefactos culturales, constatándose una sustitución de las manufacturas femeninas; por productos industriales de bajo costo, como: los platos, ollas, etc.

El estudio constata una ruptura generacional del conocimiento ancestral asociado a las técnicas de elaboración y confección de las manufacturas que constituyen la artesanía awajún. A esto se suma la lejanía de los recursos o insumos para fabricarlos.

En el ámbito comunal, se evidencia un limitado acceso de la mujer a los espacios públicos y las instancias políticas de toma de decisión, donde los cargos comunales son mayoritariamente ejercidos por la población masculina. El temor a la crítica que tiene la mujer de desempeñar un cargo y la “falta de tiempo”, acrecentaría la limitación de su participación y acceso a cargos comunales dirigenciales que suponen contactos con el mundo externo.

Hay nuevos espacios de participación y socialización de las mujeres, como su concurrencia al templo Nazareno y sus “reuniones en la casa de alguna hermana para leer la Biblia” constituyéndose como un importante espacio de socialización femenina como medio integrativo genérico y una vía de acceso a la esfera pública.

APORTES Y RECOMENDACIONES

Es en el contexto de la globalización que las tendencias actuales de las intervenciones de desarrollo, comienzan a considerar la importancia que tienen las culturas locales amazónicas, entre éstas la awajún, como recurso activo y positivo particularmente importante en el área amazónica, donde los pueblos indígenas *“representan culturas, lenguajes, conocimientos y creencias únicas, jugando un papel relevante en la función del mantenimiento de la diversidad biológica y el desarrollo sostenible”* (Helberg, 2001).

En este marco, la presente investigación aborda las recientes corrientes basadas en la concepción Indígena del entorno y de las formas de interrelacionarse con la biodiversidad. Estas se fundamentan en las vivencias de pertinencia y empatía con el entorno.

No obstante, una revisión crítica a esta última postura, muestra exageraciones en las que se suponía que todos los grupos indígenas correspondían a la imagen del *Guardián del Bosque*. Por consiguiente, ***la presente investigación orienta el criterio de análisis*** hacia un punto intermedio, donde *la perspectiva de la sostenibilidad* no permita caer en el extremo del guardián del bosque, ni tampoco en la postura que rechaza la importancia y contribución de las comunidades locales en la conservación y manejo sostenible de la biodiversidad.

En este contexto, los ***estudios e intervenciones de desarrollo, deben contemplar como directrices de análisis***, los diversos procesos de cambio que vienen atravesando las poblaciones indígenas, producto de su inserción

en un contexto de relaciones interculturales, las cuales configuran un nuevo escenario o rostro social awajún en las últimas tres décadas.

En tal sentido, ***el presente estudio expone los nuevos enfoques y tendencias de las investigaciones del género en el desarrollo vinculada al contexto amazónico*** como: (i) el uso de la categoría de *sistema de género*, (ii) el *enfoque orientado a los actores sociales* y (iii) la *reelaboración de conceptos como el de poder*. También aborda enfoques relevantes como: (iv) la *participación comunitaria*, considerándose a las comunidades como recursos de organización, gestión, conocimiento, experiencia y capacidad.

Las intervenciones de desarrollo deben considerar la relevancia que tienen las culturas locales y la participación comunitaria para lograr la conservación sostenible de la biodiversidad. Esto aunado a la incorporación de la perspectiva de equidad de género, ***permite visualizar los aportes diferenciados de los actores sociales en cuanto a sus saberes, usos, intereses y necesidades asociadas al manejo y entendimiento de la biodiversidad.***

Una visión intercultural es vital para las intervenciones de desarrollo que se realicen con las comunidades amazónicas, donde la construcción de herramientas comunicacionales en espacios de diálogo intercultural, garantice el acceso de información técnica e incorpore la visión de las culturas locales para un manejo sostenible de la biodiversidad regional.

Recientemente se ha ejecutado una intervención de desarrollo que logró visualizar *la ruptura generacional en la transmisión y recepción del conocimiento ancestral asociado al uso de los recursos naturales*.

Frente a esta problemática se consideró un componente referido a generar espacios de socialización y diálogo, muy importante para juntar a las generaciones y géneros y puedan así reflexionar sobre los aspectos más importantes en relación al uso de la biodiversidad que implica su cultura.

Este tipo de intervenciones se hace impostergable en el contexto de las comunidades awajún con la finalidad de **generar espacios de socialización entre las generaciones y los géneros para reflexionar sobre sus valores culturales asociados al uso de la biodiversidad local** y así afianzar la identidad cultural.

En el marco del proyecto de una ONG desde el año 2007 al 2010 en el distrito de Imaza y Nieva, elaboraron el Plan de Vida Comunal de 16 comunidades, que **incorporan la visión y propuesta de las mujeres**. Así mismo se ha ido incorporando los intereses y necesidades de las mujeres en el Plan de Desarrollo Concertado Distrital y en los proyectos aprobados en el contexto del presupuesto participativo del ámbito de proyecto.

Esto sin duda son avances significativos y espacios conquistados que anteriormente eran de prerrogativa masculina. El acceso de la mujer a los gobiernos locales como regidoras municipales, su presencia en el Consejo Regional y algunas mujeres apus en comunidades nativas awajún en el último lustro, así como, la vicepresidencia del Consejo Awajún Wampis que recae en una mujer, aunado a las tres federaciones de mujeres awajún existentes, nos hace ver un panorama favorable en cuanto a la participación de la mujer en el afán de lograr una igualdad de oportunidades.

Las voces silenciadas de ayer se vuelven altisonantes hoy, la conquista de espacios anteriormente restringidos para la mujer se abren con mucha expectativa hoy para ellas.

Los proyectos e intervenciones que solo vislumbraban al varón como actor social y beneficiario directo en las comunidades, saben hoy que ese no es el camino por recorrer; **hoy conocen por la experiencia que la comunidad está comprendida por grupos sociales heterogéneos** conformados por ancianos, niños, jóvenes, hombres y mujeres y que cada uno de ellos tienen sus propias necesidades, intereses, aportes y saberes de género en el uso y

entendimiento de la biodiversidad y el desarrollo sostenible de sus propios pueblos.

La tarea pendiente es ***apoyar y monitorear la implementación del Plan Regional de Igualdad de Oportunidades en sus distintos objetivos, estrategias y acciones que la componen.***

Y hacer sostenible la participación de la mujer en los espacios públicos conquistados hasta la fecha. Y que las intervenciones de desarrollo que se efectúen en la Región de Amazonas, ***incorporen el enfoque de género e interculturalidad en sus respectivos objetivos, resultados y/o actividades como ejes transversales***, ya que la diversidad cultural y la heterogeneidad de los grupos sociales que conforman las comunidades, es una característica elemental de la región de Amazonas como rasgo distintivo de su identidad andino amazónica.

REFERENCIA BIBLIOGRÁFICA

AGUILAR, Itza, Castañeda e Hilda Salazar. 2002. En Busca del Género Perdido. Equidad en Áreas Protegidas. UICN, San José. 219 p.

ANDERSON, Jeanine. 1985. "Los Sistemas de Género y el Desarrollo de la Selva". En *Shupihui*, N° 35 – 36. CETA Pp 335 – 345. Iquitos.

ANDERSON, Jeanine. 1997. "Intereses o Justicia ¿A Dónde Va la Discusión Sobre la Mujer y el Desarrollo?". En *Género y Desarrollo*. PUC, Lima. Pp. 15 – 28.

APECO. 1999. Estudio Justificadorio para el Establecimiento de la Reserva Comunal Chayu Nain. Lima. 68p.

APECO. 2008a. Expediente Técnico Justificadorio Para la Categorización de la Porción Norte de la Zona Reservada Cordillera de Colán en Reserva Comunal Chayu Nain.

AUSTÍN, Tomas, 2000. Para comprender el concepto de cultura. UNAP EDUCACIÓN Y DESARROLLO (versión electrónica).

BANT, Astrid, 1994. "Parentesco, Matrimonio e Interés de Género en una Sociedad Amazónica: El Caso Aguaruna", En *Amazonía Peruana*, N° 24, Pp. 77-103. Lima: CAAAP.

BANT, Astrid, 1999. *Relaciones de Género en la Amazonía Peruana*, CAAAP, Lima. 146p.

BALLON, Enrique, 1994. "Origen de la Monogamia, el Zapallo, la Arcilla y las Manchas de la Luna", en *Amazonía Peruana*, XII (24): 11-76. Lima: CAAAP.

BERLIN, Brent y Berlín, Elois Ann. 1979. "Etnobilología, Subsistencia y Nutrición en una Sociedad de la Selva Tropical", *Salud y Nutrición en sociedades Nativas*, Pp. 17-23. Alberto Chirif, Compilador. Lima. CIPA.

BERLÍN, Brent. 1979. "Bases Empíricas de la Cosmología Botánica Aguaruna", *Etnicidad y Ecología*. Pp. 15-26. Lima: CIPA.

BERLIN, Eloise Ann y Edward K. Markell, 1980. "Parásitos y nutrición: Dinámica de la Salud entre los Aguaruna-Jívaro", en *Amazonía Peruana* III (6): Lima

BROWN, Michael, 1984. *Una Paz Incierta: Comunidades Aguarunas frente al Impacto de la Carretera Marginal*. 264 p. Lima: CAAAP.

CARDOSO, Roberto. 1992. *Etnicidad y Estructura Social*. Ed Ciesas, México. 159 p.

CONSERVACIÓN INTERNACIONAL PERÚ. 2000. Propuesta de Biosfera Alto Marañón Amazonas - Perú. 45p. Lima.

COLCHESTER, MARCUS, 2003. Naturaleza Cercada, Pueblos Indígenas, Áreas Protegidas y conservación de la Biodiversidad. MMBT FPP.

CHANG Aguije, Sergio y Cesar Sarasara. 1987. Organizaciones Sociales y Económicas en las Comunidades del Grupo Étnico Aguaruna. Lima.

DRADI, María. 1985. Masculino-Femenino: Entre el equilibrio y la subordinación (el caso de la sociedad Chayahuita). En Shupihui. 35-36. CETA. Pp.303-333. Iquitos.

DEGREGORI, Carlos Iván. 2004. Diversidad Cultural. Lima: El Comercio.

DE LA CRUZ, Carmen. 1999. ¿Cómo ha evolucionado el enfoque de mujeres en el desarrollo (MED) a género en el desarrollo (GED)? Versión electrónica.

De Los Ríos, Rebeca. 1997. Género, Salud y Desarrollo: Un Enfoque en Construcción. En Género y Salud. PUC, Lima. Pp. 19 – 35.

EL PERUANO. 1999. Propuesta de Régimen de protección de los Conocimientos colectivos de los Pueblos Indígenas y acceso a los recursos genéticos. Lima. Pp 179492-179522.

ESPINOZA, Roberto. 1997. La Protección de Colán - Shushug - Chiriaco y el pueblo aguaruna. 92p. Lima: APECO

ESTRELLA, Eduardo. 1995. Biodiversidad y salud en las poblaciones indígenas de la Amazonía. Lima: Tratado de Cooperación Amazónica, Secretaría Pro Tempore.

FRIAS, Carlos. 1995. De la Trocha a la Marginal. Amazonas: Economía, Urbanización y Tecnología. 194p. Lima: ITDG.

GEERTZ, Clifford. 1987. *LA INTERPRETACIÓN DE LAS CULTURAS*, Barcelona, Gedisa.

GUERREO, Andres. 1993. De Sujetos Indios a Ciudadanos Étnicos: de la Manifestación de 1961 al levantamiento Indígena de 1990. *En Democracia, Etnicidad y Violencia Política en los Países Andinos*. IEP. Pp 83-101. Lima.

GUIDDENS, Anthony. 1997. Género y Sexualidad. En Género y Salud. PUC, Lima. Pp 7-18.

GODENZI, Juan. 1995. Educación e Interculturalidad en Los Andes y la Amazonía. Cusco C.E.R Bartolomé de las casas. 396p.

GÓMEZ, Elvira. 2002. COLAN: "Evaluación y Monitoreo de Fauna Silvestre con Comunidades Aguarunas". Documento de Trabajo. APECO. Lima.

GUDYNAS, Eduardo. 2003. Ecología, Economía y Ética del Desarrollo Sostenible. CLAES, ICBI y MacArthur FOUNDATION. La Paz. 257p.

GUALLART, José María. 1981. *Fronteras Vivas: Poblaciones Indígenas en la Cordillera del Cóndor*. Lima: Centro Amazónico de Antropología de Aplicación Práctica.

GUALLART, José María. 1989. *El Mundo Mágico de los Aguaruna*. Lima: Centro Amazónico de Antropología de Aplicación Práctica.

GUALLART, José María. 1990. *Entre Pongo y Cordillera: Historia de la Etnia Aguaruna-Huambisa*. Lima: Centro Amazónico de Antropología de Aplicación Práctica.

GUALLART, José María. 1997. *La Tierra de los Cinco Ríos*. Lima: Instituto Riva Agüero de la Pontificia Universidad Católica del Perú y Banco Central de Reserva del Perú.

HEISE, María y Liliam Landeo. 1996. "Relaciones de Género en la Amazonía Peruana", *Series de Documentos de Trabajo*. 85p. Lima: CAAAP

HEISE, María; Tubino, Fidel y Ardito, Wilfredo. 1993. *Interculturalidad un desafío*, CAAAP, Lima 61 p

HELBERG, Heinrich. 2001. Pedagogía de la Interculturalidad. Programa FORTE-PE. Lima. 91p.

HUAMANÍ, Gustavo. 2003. Zonificación Ecológica Económica y Plan de Ordenamiento Territorial (Documento de trabajo), APECO.

INEI - Instituto Nacional de Estadística e Informática. 1994. Resultados Definitivos. Censos Nacionales 1993, IX de población y IV de vivienda.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA E INFORMÁTICA. 2008. *Resultados Definitivos. Censos Nacionales 2007, IX de población y IV de vivienda.*

KROEBER, Alfred. 1975. "Lo superorgánico" en J. S Kahn (Ed.) *el concepto de cultura: textos fundamentales*. Barcelona: editorial Anagrama. Pp 47-83

LARSON, Mildred. 1977. Organización Sociopolítica de los Aguarunas: Sistema de Linajes Segmentarios", en *Revista del Museo Nacional*, XLIII: 469-489. Lima.

LEO, Mariella. 1998. Colán una Reserva para la Vida. Lima: APECO, 42p.

MARCELO, Walter. 1994. Región Nor-Oriental del Marañón, Problemas y Desafíos. 280p. Chiclayo: Centros de Estudios Sociales Solidaridad y CONCYTEC.

MARTÍNEZ, Ana. 1996. Igualdad de derechos e interculturalidad en *Educación e Interculturalidad en Los Andes y la Amazonía*. Cusco C.E.R Bartolomé de las casas. 396p.

MEGGERS, Betty. 1983. "Aplicación del Modelo Biológico de Diversificación a las Distribuciones Culturales en la Tierra Bajas de Sudamérica", *Amazonía peruana*, no. 8, pp. 7-38. Lima.

MINISTERIO DE SALUD. 2002. Análisis Situacional de Salud de la Micro Imaza. Bagua.

MINISTERIO DE SALUD. 2003. Análisis Situacional de Salud de la Micro Red Chiriaco. Bagua.

MONTOYA, Rodrigo. 1981. *CULTURA-DEFINICIONES*. Manuscrito elaborado para el curso de sistemas ideológicos, dirigidos a los alumnos del 5 año (UNMSM).

MONTOYA, Rodrigo. 1998. Multiculturalidad y Política: Derechos Indígenas, Ciudadanos y Humanos. 235P. Lima: SUR

MONTOYA, Rodrigo. 2002. *CULTURA Y PODER. Versión electrónica*.

MORA, Carlos y Alonso Zarzar (Comp). 1997. Amazonía Peruana. Comunidades Indígenas, conocimientos y Tierras Tituladas. Atlas y Base de Datos. GEF/PNUD/UNOPS. Lima. 349 p.

MORA, T., Carlos Mora y Alberto Chirif, 1975. *Apreciaciones socio-culturales de los grupos etnolingüísticos Aguaruna y Huambisa. Marginación y Futuro*. Lima: SINAMOS.

MOSER, Caroline. 1997. "La Planificación de Género en el Tercer Mundo: Enfrentando las Necesidades Prácticas y Estratégicas de Género" en *GÉNERO Y DESARROLLO*. PUC, Lima. Pp. 7 – 14.

NUGKUAG, Evaristo, 1985. "Experiencias de organización de los pueblos indígenas en la actualidad: el Consejo Aguaruna y Huambisa, Amazonas-Perú", en *Balances Amazónicos*, J. Gasché y José M. Arroyo (comp.). Iquitos: CIAAP-UNAP, 239-253.

OIT. 1997. Pueblos Indígenas de la Amazonía Peruana y Desarrollo Sostenible. Lima. Versión electrónica <http://www.oitandina.org.pe>

PALOMINO, Diego de. 1965 (original 1549). "Relación de las Provincias que hay en la Conquista del Chuquimayo", en *Relaciones Geográficas de Indias, Marcos Jiménez de la Espada*, compilador, tomo IV, Pp185-188. Madrid: Ediciones Atlas.

ROSSI, Ino y Edwar Ohiggins. 1981. Teorías de la cultura y métodos antropológicos. Editorial Anagrama, Barcelona; Pp. 37-62.

RAMÍREZ, Yolanda. 2001. Diagnóstico de Género y Uso de los Recursos Naturales en Comunidades Shipibas. AIDER, Lima 60p.

REGAN, Jaime. 1988. Continuidad y Cambio de los Universos Culturales de las Poblaciones Amazónicas. En I Seminario de Investigaciones Sociales en la Amazonía. CAAAP / CETA. Iquitos. Pp. 129-162.

REGAN, Jaime. 1998. *Diccionario Aguaruna - Castellano*. Lima: Centro Amazónico de Antropología de Aplicación Práctica.

REGAN, Jaime. 1999. Mito y Rito: una comparación entre algunas imágenes mochicas y jíbaras. En investigaciones sociales, UNMSM, Lima. Pp27-46.

REGAN, Jaime. 2002. Situación de conflicto territorial entre aguarunas y colonos. Marco Histórico estructural.

REGAN, Jaime. 2003. Valoración Cultural de los Pueblos Awajún y Wampís. Lima: Fundación Conservación Internacional.

RENDON, Elena, 1996. Aguarunas del Alto Mayo: "El Dilema del Desarrollo y la Identidad Cultural", *Derechos humanos y Pueblos Indígenas de la Amazonía Peruana*. Pp. 133-170. Lima: CAAAP.

RIVERA Chávez, Lelis. 1982. "Alto Marañón: Viejo Mito en Nueva Versión", *Amazonía Indígena*. Pp. 12-21. Iquitos.

RODRÍGUEZ, V., Marisol. 2002. Estrategias de Intervención para la sensibilización y promoción de la mujer indígena Aguaruna. Proyecto Frontera Selva. 36 p.

RUIZ – Bravo, Patricia. 1997. Género y Desarrollo en los 90: Una Tarea por Construir. En *Género y Desarrollo*. PUC, Lima. Pp. 29 – 35.

SANTOS, Fernando, 1996. "Hacia una Antropología de lo Contemporáneo en la Amazonía Indígena", *Globalización y Cambio en la Amazonía Indígena*. Santos Graneros, compilador, Vol I. Pp. 7-43. Quito: FLACSO / Abya-Yala.

SEITZ, Glend, 2001. "Reconstrucción histórica y reflexión en torno a la etnicidad Quechua-Lamista del Departamento de San Martín" en "Cuadernos de Antropología" editado por la UNMSM. Lima.

SEITZ LOZADA, Glend y Katherine Vargas Mendoza. 2002. *Género y Recursos Naturales en las Comunidades Aguaruna de las Cuencas del Shushug y Chiriaco*, Documento de Trabajo. APECO. Lima, 108p.

SEITZ LOZADA, Glend, 2005. "Informe Sobre las Características Socioeconómicas y Culturales de la Zona reservada Cordillera de Colán y Área Aledaña. Documento de Trabajo, APECO. Lima, 80p.

SEITZ LOZADA, Glend, 2007. "*Ruptura Generacional en las Comunidades Nativas de Shushug, Nayumpim y Wawas en las Últimas Tres Décadas: A Propósito de Ciertas Praxis Culturales Vinculadas al Uso de los Recursos del Medio*" (30p) en *Género y Gestión de Recursos Naturales: Resumen de Investigaciones, Experiencias y Lecciones Aprendidas*. SEPIA, 2007.

SEITZ LOZADA, Glend, 2008. Cultura Awajún: Hombres del Agua y el Bosque. 24p. Revista PACARINAS, Año II, N° 007. ECOVERDE. Chachapoyas.

SEITZ LOZADA, Glend, 2011a. "*Conocimientos, Percepciones y Usos de la Biodiversidad por parte de los Awajún y los campesinos migrantes de Copallín*" (34p) en *Estudios Amazónicos: Maravilla con sorpresas* N 9-2011. Centro Cultural José Pío Aza. Lima.

SEITZ LOZADA, Glend, 2011b. Mapa de Actores Sociales, Políticos, Culturales y Económicos en la Región de Amazonas. GIZ. Lima, 92p.

STERN, Margaret y Ricardo Apanu, 2002. Cartografía Comunitaria de un Bosque en el Alto Maraón, Departamento de Amazonas, Perú.: Delimitación de Territorios y Hábitats. Quito, 14p.

SMITH, Alejandro, 2000. Análisis de Usos y prácticas tradicionales para el manejo de los recursos naturales. Lima, 32p.

SMITH, Alejandro, 2002. Nosotros los Awajún/ Juti Ainak Awajuntik. Lima. APECO.

SMITH, Alejandro, 2003. "La Fotografía etnográfica como elemento para el fortalecimiento cultural awajún". Lima. 31p. APECO.

UWARAI YAGKUG, Abel. 1989. "Las Variedades de la Yuca", *Amazonía Peruana*, N°. 18, pp. 179-83. Lima: CAAAP.

TELLO ABANTO, Rodolfo. 2000. Transmisión y Transformación de los Conocimientos Ambientales en la Comunidad Indígena Yora (Nahua). Centro EORI de Investigación y Promoción Regional. Lima. 245p.

TELLO ABANTO, Rodolfo. 2001. *Las practicas matrimoniales en la comunidad nativa Aguaruna de Nazareth: Formas, percepciones y cambios en el contexto de las relaciones interculturales a fines del siglo XX*. Tesis para optar el título de Licenciado en Antropología. 186p. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

TELLO ABANTO, Rodolfo. 2005. Aportes para el Estudio Socioeconómico y Cultural de las comunidades awajún vecinas a la Zona Reservada de la

Cordillera de Colán, Procesamiento y Análisis de las Encuestas y Entrevistas Grupales Efectuadas. Documento de Trabajo, APECO. Lima, 45p.

VARESE, Stefano. 1987. Estudio Sondeo de seis Comunidades Aguarunas del Alto Marañón. Lima: Ministerio de Agricultura.

VICKER, William. 1989. "Los Sionas y los Secoyas, su adaptación al medio ambiente amazónico". Quito. De. Abya - Tyala; Romma MLAL. 374 p.

WALLERSTEIN, Inmanuel. 1995. Abrir las Ciencias Sociales. Reporte de la Gulbenkian Comission sobre la Reestructuración de las Ciencias Sociales. 73p.

WORKS, Martha, 1984. "El Proceso de Desarrollo y la Experiencia de Cambio: La Situación de los Aguarunas en el Valle Alto Mayo", *Amazonía Peruana* N° 10, Vol. V. Pp. 119-128. Lima: CAAAP.

Young, Kate. 1997. Reflexiones Sobre Como Enfrentan las Necesidades de las Mujeres. En *GÉNERO Y DESARROLLO*. PUC, Lima. Pp. 37 – 50.

ZARZAR A., y L. Román. 1983 *Relaciones intertribales en el Bajo Urubamba y Alto Ucayali*, CIPA, Lima.

ZUBIATE, Alejandro. 1979. *Fundación de Chachapoyas San Juan de la Frontera*. Lima. P 1 –56.

ANEXOS

ANEXO I

ENTREVISTA A LAS CC.NN AGUARUNAS REFERIDA A GÉNERO Y RR.NN

SISTEMA DE PARENTESCO

Generalidades.- Características formales del sistema de género y parentesco awajún.

Descendencia.- Relaciones reconocidas entre una persona y las demás personas con quienes se tiene una relación genealógica.

Terminología del Parentesco.- Denominaciones que tiene una sociedad para clasificar a sus parientes.

Reglas de Residencia y Cooperación. Matrimonio.

1. ¿Cuál es el tipo de descendencia que caracteriza a los Aguaruna?
2. ¿Qué tipo de terminología tiene el sistema de parentesco Aguaruna?
3. para esto ¿Cuales son los términos de parentesco que utilizan cotidianamente para referirse a sus familiares y parientes?
4. ¿Dónde ubican su residencia las parejas recién casadas?
5. ¿Es frecuente que las familias cambien el lugar de residencia con el tiempo?
6. ¿Cómo están distribuidos los barrios o grupos familiares?
7. ¿Cuáles son los apellidos más comunes en la comunidad?
8. ¿Qué personas habitan en las viviendas?
9. ¿Cuál es el matrimonio ideal –normativo?
10. ¿Qué criterios se manejan para determinar que una mujer se encuentra apta para el matrimonio?
11. Para escoger a los cónyuges ¿Es decisión de los padres, de la misma pareja o hay otra forma?
12. ¿Qué categoría de personas prefieren actualmente los jóvenes para casarse?
13. ¿Qué cualidad busca un hombre en una mujer para casarse? (viceversa)
14. ¿A qué edad se casan o conviven las personas? (determinar promedio)
15. ¿Cuál es el promedio de hijos que tiene una mujer?
16. Si existiese el caso de uniones conyugales entre un hombre y varias mujeres ¿Cuál es la proporción de estos casos?
17. ¿En el caso de hombres que tienen dos esposas ¿cómo mantienen a estas y cuál es la relación que se establece entre ambas?
18. ¿Cuál es la proporción entre personas casadas y convivientes?
19. ¿Hay matrimonio con mestizos, o con miembros de otros grupos nativos?
19. ¿Hay casos de adulterio?
20. ¿Cómo son sancionados estos casos en la comunidad?
21. ¿Cuál es la relación actual entre suegros y yernos? ¿Qué percepción tiene uno del otro?
22. ¿Qué factores influyen en esta relación actualmente?
23. ¿Hay casos de suicidio? ¿En qué proporción?
24. ¿Cuáles son los motivos que suscitan estos casos?
25. En caso de muerte por suicidio de la mujer ¿Qué reacción toma la parentela de la mujer con el esposo?

26. ¿Qué sanciones y acuerdos se entretienen entre el esposo y la familia de la suicida? (ver casos de reparación)
27. ¿Hay casos de suicidio entre hombres? ¿Cuáles son las causas? Registrar casos.

CULTURA

1. ¿Hay para la mujer y el hombre algunas prohibiciones y obligaciones alrededor del nacimiento o algo que pueda hacer daño al niño?(covada)
2. ¿Hay comidas especiales que la mujer tiene que comer durante el embarazo y después del parto?(cutipa)
3. ¿Cómo da a luz la mujer?(proceso)
4. ¿Después del alumbramiento que tiempo transcurre para que la mujer retorne a su trabajo?
5. ¿Cuándo acaba de dar a luz, la mujer puede ir con su hijo recién nacido a una chacra sembrada previamente?
6. ¿Cuándo una mujer se encuentra en su periodo menstrual asiste a una chacra recién sembrada?
7. ¿Hay un rito de pasaje para las niñas?
8. ¿Las mujeres usan vestimentas tradicionales, pintura facial, adornos? ¿Qué significados tienen estas?
9. ¿Cómo se da el destete?
10. ¿Hay enfermedades típicas de las mujeres? ¿Cuáles son? ¿Cuáles pueden ser las causas de estas enfermedades?
11. ¿Quién está encargado del cuidado de los enfermos en el hogar?
12. ¿La mujer puede tener una función como curandero?
13. ¿Es experta en la medicina tradicional?
14. ¿Que tipos de plantas medicinales conocen-usos-las mujeres? Distinguir este conocimiento entre ancianas, adultas y niñas.
15. ¿Usan anticonceptivos naturales? ¿Cuáles?
16. ¿Hay libertad sexual entre las chicas?
17. ¿Hay mitos en las cuales la mujer tiene un rol protagónico? ¿Cuáles?

TRABAJO

1. ¿Cómo es el ciclo diario de trabajo de la mujer y del hombre?
2. ¿Cuáles son sus tareas domésticas?
3. ¿A qué edad las niñas se insertan en el proceso de trabajo y cual son progresivamente sus tareas? Y a qué edad los niños varones y cuáles son sus tareas?
4. ¿En la casa y en la crianza de los hijos, recibe la mujer alguna ayuda del hombre o de los hijos?
5. ¿Con qué frecuencia prepara la mujer el masato?
6. ¿Prepara otras bebidas típicas?
7. ¿Prepara algunas comidas típicas?
8. ¿Hay actividades que las mujeres cumplen en conjunto entre sí? ¿Cuáles?
9. ¿Cómo valoran los hombres el trabajo doméstico y como valoran ellas mismas el trabajo que realizan en el hogar?

AGRICULTURA

1. ¿Cuáles es la participación de la mujer en el trabajo de la chacra? ¿y cuál la del hombre?
2. ¿Cuáles son los principales cultivos que realizan las mujeres?
3. ¿Hay cultivos realizados exclusivamente por parte de las mujeres? ¿Cuáles?
4. ¿Cuántas variedades de yuca identifica la mujer?
5. ¿Cómo procede a distinguirlas?
6. ¿El uso que se le da a la yuca tiene que ver con la variedad a la que pertenece?
7. ¿Cómo obtuvo este conocimiento? ¿Quién le transmitió?
8. ¿Las mujeres jóvenes en la actualidad saben distinguir las variedades de yuca?
9. ¿Tienen conocimiento las mujeres de los anen para el cultivo de la yuca?
10. ¿Nugkui influye en el crecimiento de las plantas?
11. ¿Qué es el nagtan y para qué sirve?
12. ¿En el periodo de siembra se consume la pata de alguna ave?
13. ¿Conocen las mujeres alguna canción o planta que les ayude a promover la multiplicación de los animales domésticos?
14. ¿Qué tareas realiza la mujer en el trabajo de la chacra? Y que tareas realiza el hombre?
15. ¿Va la mujer a la chacra sola, con el marido, con los hijos?

CAZA, PESCA Y RECOLECCION

1. ¿La caza es una tarea propia del hombre, o participa alguna vez también la mujer?
2. ¿Los hombres suelen mitayar solos o acompañados?
3. ¿Los hombres conocen algún tipo de anen para obtener éxito en la caza?
4. ¿Los hombres conocen que es el Yuca? ¿En qué forma ayuda en la caza de la fauna?
5. ¿Qué tipo de piripiri utiliza el hombre para la actividad de la caza?
6. ¿Los niños acompañan a sus padres en las jornadas mitayeras? ¿Cada cuanto tiempo?
7. ¿Se dedica la mujer a la caza de animales menores?
8. ¿Participa la mujer en la pesca?
9. ¿Qué tipo de pesca?
10. ¿Pesca alguna vez sola?
11. ¿Una mujer embarazada puede participar en el envenenamiento de las quebradas?
12. ¿Se dedica la mujer a la recolección?
13. ¿Qué recolecta?
14. ¿Es esta una actividad solo de la mujer?
15. ¿La ayudan los hijos?

ARTESANIA

1. ¿Qué artesanía producen las mujeres?
2. ¿Tejidos?
3. ¿Cestería?
4. ¿Objetos de Barro?
5. ¿Collares, adornos?
6. ¿Para la producción de artesanías, como para la mujer algún insumo del mercado? (Tela, chaquiras, colorantes, otros)
7. ¿Qué representa los dibujos de las diferentes artesanías?

COMERCIALIZACION - MOVILIDAD

1. ¿Comercializa la mujer alguna artesanía o producto producido por ella? (productos de la chacra, aves menores, huevos, etc.)
2. ¿Administra la mujer sus propias ganancias o las entregas al esposo?
3. ¿Quién administra el dinero?
 - Hombre
 - Mujer
 - Ambos en conjunto
4. ¿La mujer Viaja sola? ¿Para qué?
5. ¿Acompaña la mujer al marido en sus viajes?
 - Con frecuencia
 - Muy Pocas veces
 - Nunca
6. ¿Cuáles son los objetivos de tales viajes?

EDUCACIÓN

1. Generalmente la mujer es:
 - monolingüe vernáculo – hablante
 - bilingüe incipiente
 - tiene un buen dominio de ambas lenguas
 - ha olvidado su lengua materna
2. la lengua usada en la casa es:
 - La lengua vernácula
 - El castellano
 - Ambas Lenguas
3. ¿La mayoría de las mujeres tienen:
 - Primaria Completa
 - Primaria Incompleta
 - Ninguna Formación escolar
4. La mayoría de los hombres tienen:
 - Primaria Completa
 - Primaria Incompleta
 - Ninguna Formación escolar
5. ¿Tiene alguna mujer estudios de secundaria?
6. ¿Hay mujeres profesoras?
7. ¿Tienen alguna otra formación? (sanitarias, promotoras)
8. ¿En la generación actual, van las niñas a la escuela igual que los niños?

ORGANIZACIÓN COMUNAL

1. En el grupo:
 - ¿Predomina el número de los hombres, o de las mujeres?
 - ¿En la apreciación del grupo, la mujer tiene un rol igual, complementario o dependiente al del Hombre?
2. ¿Tiene las mujeres algunos cargos en la organización comunal?
3. ¿Cuál es la participación de las mujeres en las asambleas comunales?
4. ¿Participan las mujeres en la forma de decisiones en el ámbito comunal?
5. ¿Existen niveles organizativos solo de mujeres?
6. ¿Qué tipo de organizaciones son?
7. ¿Cuáles serían las mayores necesidades de las mujeres? Indagar si son tomadas en cuenta en la vida comunal?
8. Identificar las instituciones externas y comités internos en el ámbito de las comunidades en estudio.

Fuente: (Heise, M; Landeo, L 1996: 77-80)/Ramírez: 2001/Elaboración Seitz & Vargas (2002).

ANEXO II

CUESTIONARIO DE PREGUNTAS - ENTREVISTA

(COMUNIDADES NATIVAS AGUARUNAS)

(Esta es una guía global. Las preguntas serán seleccionadas según el informante, de manera que cada entrevista se centre en los aspectos mejor conocidos por el informante. No todas las preguntas serán aplicadas a cada informante entrevistado)

AGRICULTURA y RECOLECCION

1. ¿Cuántas chacras tienes?
2. ¿Cuánto mide cada una? (hectáreas)
3. ¿Están cerca o lejos de tu casa? (Distintos tipos de áreas de cultivo, huertas domésticas, chacras más alejadas, etc.)
4. ¿Como es la producción en tus chacras? ¿Abundante o pobre?
5. Graficar una huerta domestica.
6. ¿Cuántos años tienen tus purmas?
7. ¿Cómo controlan las plagas?
8. ¿Usas algún tipo de plaguicida? ¿Que marca? ¿Por qué lo usan?
9. ¿Se suele tumbar los árboles o palmeras en la cosecha de los frutos?
¿Cree usted que el tumbar árboles o palmeras en la cosecha contribuye a depredar los bosques?
10. ¿Qué productos generalmente recolecta cuando se dirige al bosque?
11. ¿Qué otros productos del bosque son recolectados? ¿Por Quién?
(miel, suris, huevos, etc.)
12. ¿Qué productos del bosque que suele recolectar vende? ¿Dónde lo vende? ¿A qué precio?
13. ¿Hay la misma cantidad de hojas de palmera para el techado de las casas que hace cuatro años? ¿Por qué?
14. Técnicas y herramientas utilizadas en esta actividad.

CAZA y PESCA

1. ¿Por qué es importante la caza?
2. ¿Con qué frecuencia se caza? ¿En qué lugares se caza? (Especificar nombres en idioma materno)
3. ¿A qué tiempo se ubica este lugar? (Indicar si esta dentro o fuera de la comunidad y proximidad a Chayu Nain).
4. ¿Cree UD. que las zonas de caza están cerca o más lejos que antes?
¿Por qué?
5. ¿Ha disminuido o aumentado la frecuencia de cazar de los comuneros? ¿Por qué?
6. ¿Los jóvenes suelen cazar?, ¿Sí?, ¿No?, ¿Por qué?, ¿Son buenos cazadores?
7. ¿Los jóvenes saben las técnicas de los Munt en torno a la caza? (Rupturas).
8. ¿Qué especies (fauna) suelen cazar?

9. ¿Qué animales son más fáciles de encontrar?
10. ¿Qué animales viven cerca de tu chacra o casa?
11. ¿Qué hacen con las presas obtenidas?
12. ¿Entre quienes suelen compartirlo?
13. ¿Cree usted que el carecer de cartuchos es un obstáculo para ir a cazar?
14. ¿Qué otras actividades realiza cuando va a mitayar? (recolecta de frutos, pesca, etc.)
15. Describir los métodos de caza que emplea el poblador local(trampas, jaulas o tarimas en las colpas)
16. Hacer mapa de zonas o lugares en torno a esta práctica cultural (distancias, ubicación, etc.)
17. *¿Por qué es importante la pesca para UD. y su comunidad?*
18. ¿Piensa usted que los peces han disminuido?, ¿Por qué?
19. ¿Pescan con atarrayas y dinamitas?
20. ¿Cree que los peces disminuyen con el uso de atarrayas y dinamitas?
21. ¿Pescan con barbasco o huaca? ¿Crees que es perjudicial su uso?
22. ¿Qué debiera hacerse para que aumenten los peces? ¿Están dispuestos a hacerlo?
23. ¿Qué suelen pescar? ¿Qué peces son preferidos para los comuneros?
24. ¿Qué hacen con los peces obtenidos?, ¿Se venden o son destinados al autoconsumo?
25. ¿Entre quiénes suelen compartirlo?
26. ¿Qué otras actividades realizan cuando pescan?(recolección de camarones, caracoles y cangrejos)
27. Enumerar los inconvenientes que presenta la pesca en la actualidad.
28. Registrar las toponimias territoriales.

EXTRACCIÓN FORESTAL

1. ¿Se suele extraer maderas? ¿Sí? ¿No? ¿Para qué?
2. ¿Qué especies se suele extraer? ¿En qué cantidad?
3. ¿Cuál es el uso o destino de la madera?
4. ¿Ha disminuido la cantidad de árboles en su comunidad? ¿Por qué?
5. ¿Ha disminuido los árboles en sitios o zonas cercanas a Chayu Nain? ¿Por qué?
6. ¿Qué hay que hacer para que aumenten los árboles? ¿Y por qué no se hace?
7. Identificar lugares de extracción de madera, puntos de comercialización, principales aserraderos y costos.

CRianza DE ANIMALES

1. ¿Qué animales suelen criar? ¿Quién se encarga de criarlos?(Especificar aves de corral y ganado)
2. ¿Qué enfermedades más frecuentes presentan los animales?
3. ¿Cómo se procede a curarlos?
4. ¿Quién decide cuándo se debe vender un animal?
5. ¿Quién dispone del dinero obtenido en la venta?

COMERCIO

1. ¿Que productos del bosque se comercializa?
2. ¿Qué productos agropecuarios se venden?
3. ¿Cómo se transportan los productos que se van a comercializar?
4. ¿Hay en la comunidad algún comité productivo?
5. ¿Dónde venden sus productos? identificar los lugares de comercio
6. ¿Se producen migraciones temporales? ¿En qué meses? ¿Hacia dónde?, ¿Por cuánto tiempo?, ¿Qué actividad desarrollan?, ¿Cuánto ganan?

RELACION CON EL AREA

1. ¿Ha escuchado hablar de la cordillera de Colán?
2. ¿Y de Chayu Nain?
3. ¿Conoces alguna persona que ha estado por Chayu Nain?
4. ¿Cómo puedo llegar a Chayu Nain? ¿Qué hay ahí?
5. ¿Es importante Chayu Nain?
6. ¿De manera Chayu Nain beneficia o ayuda a las comunidades?
7. ¿Qué significa el Ikam para ti? ¿Por qué es útil el Ikam?
8. ¿Es importante cuidar el Ikam? ¿Por qué?
9. ¿Qué hacen los awajún para cuidarlo?
10. ¿Has visto cambios en el Ikam de tu comunidad en los últimos 10 años?
11. ¿Has visto cambios en Chayu Nain en los últimos 10 años?
12. ¿Qué animalitos –has podido ver-o te han contado que hay en Chayu Nain?
13. ¿Qué piensa UD. del reglamento de conservación al interior de las 11 comunidades?
14. ¿Que tan frecuente son las inundaciones o derrumbes en la comunidad?
15. ¿Ha aumentado o disminuido las plantas medicinales? ¿Por qué?
16. Identificar en el reglamento comunal las normas vinculadas al uso de los Recursos Naturales.
17. ¿Qué acciones se está tomando ante la escasez de los recursos y el mal uso de los recursos? (ver sutilmente).
18. Registrar las iniciativas locales de reforestación en áreas comunales

ORGANIZACIÓN GENÉRICA DEL CONOCIMIENTO

En la Agricultura

1. ¿Las jóvenes en la actualidad saben distinguir las diversas variedades de yuca?, ¿Sí?, ¿No?, ¿Por qué?
2. ¿Dicho conocimiento le has enseñado a tus hijos?
3. ¿Le has pedido a Nugkui que te ayude en cualquier actividad relacionada a la agricultura?
4. ¿Las plantas de yuca poseen algún tipo de espíritu?
5. ¿Conoces algún tipo de canciones (Anen) para el cultivo de la yuca?
6. ¿Qué es un Nantag (Piedra mágica) y para qué sirve?

7. ¿Los hombres conocen alguna canción que los ayude a preparar y cultivar la chacra?
8. ¿Cuál es el cuidado que se le da al Nantag?
9. ¿Qué plantas crecen junto con la yuca para prevenir que la yuca esta sedienta?
10. Determinar las restricciones que implica el abrir una nueva chacra (ver si se puede tener relaciones sexuales)

En la Caza y Pesca

1. ¿Tienes conocimiento de algún tipo de Anen para obtener un éxito rotundo en la caza?
2. ¿Utilizas el juego del Ushu para cazar? (se frota en los párpados los cuales arderán cuando un animal se encuentre cerca)
3. ¿Se utiliza el Tsumait para atraer a los animales? (se frota en las manos y el arma)
4. ¿Qué tipos de Piri-Piri son utilizados para la caza?
5. ¿Qué es la Yuká? Y ¿En qué forma ayuda en la caza de algún animal? ¿Qué tipo de restricciones involucra el uso de Yuká (ayuno y abstención sexual)
6. ¿Qué significa Kuntuk Nagbau?
7. ¿Qué restricciones involucra pescar con anzuelo?
8. ¿Una mujer embarazada puede participar en el envenenamiento de las quebradas?
9. Identificar algunos indicadores biológicos de manejo de recursos (carga del inak, topa y lupuna, canto del pájaro timanti y carga del kumpia y tsentuch).

SALUD Y ALIMENTACION

1. ¿Cuáles fueron las enfermedades que tuvieron los miembros de su familia en este año?
2. ¿Con que frecuencia se presentan las enfermedades?
3. ¿Cómo se procedía para curarlos? (medicinas, plantas, tiempo de tratamiento).
4. ¿Adónde acuden cuando se enferman?, ¿Al Hospital de la región, centro de salud del distrito, promotor de salud o curandero?,
5. ¿Qué personas se encargan de cuidar a los enfermos?, ¿Por qué?
6. Cuando el jefe de hogar recae por alguna enfermedad. ¿Quién sustituye sus labores cotidianas?
7. ¿Qué alimentos componen la dieta alimenticia?
8. ¿Cuál es el estado de nutrición de los niños?
9. ¿Adquiere productos alimenticios del mercado? ¿Cuáles?
10. Que programas de alimentación hay en la comunidad: Estatales y Privadas. (Comedores, vaso de leche, etc.).
11. Eliminación de excretas (letrinas, monte, río).
12. Disposición de la basura.

ANEXO III

ORGANIZACIÓN GENÉRICA DE LAS ACTIVIDADES		
ACTIVIDAD	VARONES	MUJERES
A) SUBSISTENCIA		
1. Abrir la chacra		
2. Tala o roza		
3. Siembra de la chacra		
4. Cultivo de la chacra		
5. Pesca (con veneno)		
6. Pesca (con tarrafa)		
7. Pesca (con dinamita)		
8. Recolección de productos silvestres		
9. Tumbo de árboles en la recolección		
10. Caza de animales		
11. Crianza de animales		
B) TECNOLOGIA		
1. Cestería		
2. Alfarería		
3. Construcción de viviendas		
Trabajo con madera		
C) OTRAS ACTIVIDADES		
Cuidar niños		
Preparación de la comida		
Ejercer la autoridad (Apu)		
Comercializar		
Pastor		

LEYENDA:

XX Participa frecuentemente, está fuertemente relacionado a este sexo

X Participa de vez en cuando

1. No participa o raramente, considerado inapropiado para ese sexo

ANEXO IV
FICHA DE ENCUESTA: USO DE LOS RR.NN

2. Lugar de la Encuesta	1		1. N° Encuesta				4. Grupo de Edad	1	09 – 13
	2		Fecha		05			2	14 – 19
	3					3		20 – 29	
			3. Sexo	M	F	4		30 – 39	
						5		40 – 49	
			Edad					6	50 – 59
								7	60 – +

5. Lugar de Nacimiento? (encerrar en un círculo)	1	Misma comunidad	6. Lugar de nacimiento de su Padre? (P) 7. Y de su Madre? (M)	1	Misma comunidad	1
	2	Mismo distrito		2	Mismo distrito	2
	3	Misma provincia		3	Misma provincia	3
	4	Mismo dpto.		4	Mismo dpto.	4
	5	Otro dpto.		5	Otro dpto.	5

8. Idioma materno?	1	Aguaruna	9. Manejo del Idioma materno?	1	Habla, pero no escribe
	2	Castellano		2	Habla, y escribe un poco
	3	Quechua		3	Habla, y escribe bien
	4	Otro			

10. Cuál es su Religión?	1	Católica	11. Estado civil?	1	Soltero (a)
	2	Evangélica (Nazarena)		2	Conviviente
	3	Protestante		3	Casado (a)
	4	Creencia tradicional		4	Separado (a)
	5	Otra:		5	Divorciado (a)
	6	Ninguna		6	Viudo (a)
	7	No responde		7	Otro:

12. Grado de Instrucción?	1	Ninguno	13. Principal fuente de ingresos económicos?	1	Venta de prod. agrícolas
	2	Inicial		2	Venta de carne de monte
	3	Primaria incompleta		3	Venta de pescado
	4	Primaria completa		4	Venta animales domésticos
	5	Secundaria incompleta		5	Venta de madera
	6	Secundaria completa		6	Venta de frutos del bosque
	7	Superior incompleta		7	Salario como empleado
	8	Superior completa		8	Negocio, tienda
			9	Otra:	

14. Número total de hijos e hijas?		15. Numero de hermanos y hermanas?	
16. Número de hijos(as) fallecidos?		17. Num. de hermanos(as) fallecidos?	

18. Cuantas personas en total viven actualmente en su casa?	
---	--

19. En su familia, han decidido el número de hijos quieren tener?	Si	No
20. Usa métodos de planificación familiar con su pareja? Se cuidan?	Si	No

III.- USO ACTUAL DE LOS RECURSOS

Cuáles son las enfermedades o dolencias más frecuentes? (marcar x)	Enfermedad		21. Niños	22. Jóve nes	23. Adul tos	24. Ancianos
	1	Infecciones Respiratorias				
	2	Diarreas, mal del estómago				
	3	Enfermedades de la piel				
	4	Huesos y articulaciones				
	5	Dolores corporales varios				
	6	Dolores de cabeza y mareo				
	7	Infecciones de los ojos				
	8	Dolencias odontológicas				
	9	Inflamación de los riñones				
	10	Mordedura de víbora y otras				
	11	Susto, cutipado, brujería				
	12	Otra:				

25. Cómo mayormente se curan, usted y su familia, cuando se presentan estas enfermedades? (encerrar en un círculo)	1	Usando plantas medicinales
	2	Dirigiéndose donde el curandero local
	3	Dirigiéndose al centro de salud
	4	A través del promotor de salud
	5	Depende de la enfermedad (ambos sistemas)
	6	Otra forma:

Con que frecuencia se dedica a las siguientes actividades? (x)		26. Agricultura	27. Caza	28. Pesca	29. Extracción Forestal
1	Dos o + veces por semana				
2	Cada una o dos semanas				
3	Cada tres o cuatro semanas				
4	Cada cinco a seis semanas				
5	Cada siete semanas o mas				

30. Para usted, cuál es la actividad más importante que realiza para vivir? (subsistencia)	1	Agricultura
	2	Caza
	3	Pesca
	4	Extracción forestal
	5	Crianza de animales
	6	Comercio
	7	Otra:

31. Cómo evalúa la abundancia de recursos naturales en su comunidad en relación a los años anteriores?	1	Bastante abundantes
	2	Suficientes para el uso
	3	Un poco escasos
	4	Bastante escasos

32. Cómo evalúa la abundancia de recursos naturales en la Cordillera de Colán en relación a	1	Bastante abundantes
	2	Suficientes para el uso

los años anteriores?	3	Un poco escasos
	4	Bastante escasos

33. Como evalúa el estado actual de conservación de los recursos del bosque en la Cordillera de Colán?	1	Bastante conservado
	2	Poco conservado
	3	Un poco depredado
	4	Bastante depredado

34.Cuál es el principal factor de riesgo para la conservación de los recursos naturales de la Cordillera de Colán? (no sugerir respuestas)	1	La sobre-explotación de los recursos del bosque
	2	Las actividades extractivas de personas foráneas
	3	La necesidad de abrir constantemente nuevas chacras
	4	La falta de ingresos económicos que genera depredación
	5	La falta de un programa para el uso sost. del bosque
	6	Otro factor:

35. Cual debería ser la acción más importante para la conservación de los bosques de la Cordillera de Colán? (no sugerir respuestas)	1	Que las personas solo usen los recursos para la subsistencia
	2	Que personas foráneas no realicen activ. extractivas
	3	Que no se abran nuevas chacras en el bosque
	4	Que exista una fuente adicional de ingresos económicos
	5	Que haya un programa para el uso sostenible del bosque
	6	Que se establezca una reserva comunal y un sant. histori
	7	Otro factor:

36. Para usted, que tan importante es el establecimiento de un sistema de protección del medio ambiente en la Cordillera de Colán?	1	Muy Importante
	2	Importante
	3	Poco Importante
	4	Nada Importante

37. Como ha sido la participación de la población hasta ahora en el establecimiento de un sistema de protección del área? (a) 38. Como cree que va a participar la gente en la gestión de la zona reservada en el futuro? (b)	a	Participación Poblacional	b
	1	Muy activa	1
	2	Activa	2
	3	Poco activa	3
	4	Indiferente	4

39. Con que frecuencia visita el centro poblado más cercano?	1	Una o más veces por semana	
	2	Cada dos o tres semanas	
	3	Cada cuatro a seis semanas	
	4	Cada siete semanas o mas	
40. En sus visitas al centro poblado lleva productos para vender?		Si	No

41. Qué producto es el que mayormente lleva a vender en el centro poblado?	41	Producto	Kg x vez	42	Cantidad
	1	Productos agrícolas		1	00 – 04 Kg
	2	Frutos del bosque, chonta, etc		2	05 - 09 Kg
	3	Pescado de río		3	10 – 19 Kg.
42. Qué cantidades lleva a vender?	4	Carne de animales del monte		4	20 – 29 Kg.
	5	Animales domésticos		5	30 - 39 Kg.
	6	Plantas medicinales		6	40 - 49 Kg.
	7	Otro:		7	Más de 50 Kg.

43. Usted considera que el turismo es una actividad viable que puede implementarse en la zona reservada?	Si	No
44. Usted estaría dispuesto (a) a participar en un proyecto de turismo en la zona reservada?	Si	No
45. Si se implementara un proyecto de turismo en la zona, cómo cree que funcionaría mejor?	1	Gestionado por las propias comunidades
	2	Gestionándose junto con una ONG
	3	Concesionándolo a una empresa privada
	4	Otra modalidad:

Elaboración APECO/R. Tello, G Seitz 2005.

ANEXO V

EXTREVISTAS GRUPALES (FOCUS GROUP) 2005

Preguntas

- ¿Por qué es importante cuidar los bosques y los recursos naturales de la zona?
- ¿Qué hay que hacer para cuidar los bosques y los recursos naturales para el futuro?
- ¿Qué están haciendo los pobladores para cuidar los recursos naturales de su comunidad? Y de la Reserva Comunal Chayu Nain

Consideraciones Relevantes

Luego de la reducción de preguntas, el tiempo de duración de la entrevista grupal se estableció aproximadamente en una hora, para evitar la fatiga mental de los pobladores poco acostumbrados a este tipo de sesiones.

Luego de los ajustes efectuados, este instrumento de recopilación de información resultó ser bastante adecuado, proporcionando información útil, dándonos una visión global respecto a los puntos de vista de los pobladores quienes usualmente complementaban sus respuestas entre sí.

Asimismo, la redacción en el mismo lugar permitía recoger los puntos de vista de los pobladores, agregar aspectos adicionales y sintetizar las ideas en frases más concretas, proporcionando información bastante útil acerca de los modos de pensar de la población respecto a la conservación de sus recursos naturales.

ANEXO VI

RELACIÓN DE INFORMANTES TRABAJO ETNOGRÁFICO 2000

1. NELY KINIG. CN SHUSHUG
2. AGUSTIN TSAMAJAIN.
SUKUTÍN
3. ROBERTO JEREMIAS.
SUKUTÍN.
4. TEODORO WAUK. CN PAKUI
5. JAIME AKINTUI. CN
SHUSHUG
6. AGAPITO UWEK. CN PAKUI
7. EWA UWEK. CN PAKUI
8. ARTURO SHAKEI. CN PAKUI
9. JUANITO KUNCHIKUI.
10. JAIME SHAJIAN. CN
NAYUMPIN
11. LORENZO WAMPAKIT. CN
NAYUMPIM
12. ADOLFO NAMPAG. CN
SHUSHUG.
13. RAQUEL. CN SHUSHUG.
14. VILMA UMPUMCHIG. CN
SHUSHUG.
15. GRIMALDO NAMPAG. CN
SHUSHUG.

RELACIÓN DE INFORMANTES TRABAJO ETNOGRÁFICO 2005

1. ANANIAS TSAMAJAIN. CN
SAWIENTSA.
2. CESAR KINIG. CN SHUSHUG
3. FERNADO KANTASH. CN
SAWIENTSA.
4. GREGORIO WAMPUSH. CN
SAWIENTSA.
5. TEODORO UNUP. CN
SAWIENTSA.
6. LEVI KANTASH. SUKUTIN
7. JUWATINA. CN SAWIENTSA.
8. MARIBEL TAISH. SUKUTIN
9. MARIO SUMPINASH.
SUKUTIN
10. OLGA TSAMAJAIN. SUKUTIN
11. PAULINA. CN SHUSHUG
12. ZILA TIWIJAN BITAP. CN
SHUSHUG.

PERFIL DE INFORMANTES TRABAJO ETNOGRÁFICO AÑO 2002

ANEXO SUKUTIN

- | | |
|--|--|
| <p>☞ Informante N° 1
 Nombre: Antonio Tsamajain Dawai
 Edad: 60 años
 Cargo: comunero</p> <p>☞ Informante N° 2
 Nombre: Olga Tsamajain
 Edad: 30 años
 Cargo: comunera</p> <p>☞ Informante N° 3
 Nombre: Nelly Tsamajain
 Edad: 24 años
 Cargo: comunera</p> <p>☞ Informante N° 4
 Nombre: Moisés Sumpinash Dawai
 Edad: 16 años
 Cargo: comunero</p> <p>☞ Informante N° 5
 Nombre: Mario Tsamajain
 Edad: 45 años
 Cargo: comunero</p> <p>☞ Informante N° 6
 Nombre: Miguel Wampash
 Edad: 35 años
 Cargo: comunero de Shushug</p> <p>☞ Informante N° 7
 Nombre: Roberto jeremías
 Edad: 56
 Cargo: Pastor de Iglesia</p> <p>☞ Informante N° 8
 Nombre: Román Tsamajain
 Edad: 30
 Cargo: comunero</p> <p>☞ Informante N° 9
 Nombre: Nelson Tsamajain Dawai
 Edad: 50
 Cargo: APU</p> <p>☞ Informante N° 10
 Nombre: Luz Marina Sumpinash
 Edad: 15 años
 Cargo: comunera</p> <p>☞ Informante N° 11
 Nombre: Olga Tsamajain Dawai
 Edad: 30 años
 Cargo: comunera</p> | <p>☞ Informante N° 12
 Nombre: Joseas Sumpinash Dawi
 Edad: 20 años
 Cargo: comunero</p> <p>☞ Informante N° 13
 Nombre: Sara Tsamajain Esamat
 Edad: 21 años
 Cargo: comunera</p> <p>☞ Informante N° 14
 Nombre: Yanag Esamat T.
 Edad: 50 años
 Cargo: comunera</p> |
|--|--|

CN SHUSHUG



Informante N°1

Nombre: Yaigbai Esamat

Edad: 72 años

Cargo: Comunero



Informante N° 10

Nombre: Jaime Akintui

Edad:

Cargo: Comunero



Informante N° 2

Nombre: Carmen Wasmig

Edad: 65 años

Cargo: Comunera



Informante N° 11

Nombre: Matías Nampag

Edad: 24 años

Cargo: Comunero



Informante N° 3

Nombre: Patricio Esamat

Edad:

Cargo: Profesor Bilingüe



Informante N° 12

Nombre: Maria Umpunchig

Edad: 45 años

Cargo: Comunera



Informante N° 4

Nombre: Eliada Esamat

Edad: 17 años

Cargo: Comunera



Informante N° 13

Nombre: Jorge Luini

Edad: 16 años

Cargo: estudiante



Informante N° 5

Nombre: Danmer Danducho

Edad: 14 años

Cargo: Comunero



Informante N° 14

Nombre: Raquel Nampag

Edad: 35 años

Cargo: Comunera



Informante N° 6

Nombre: Rubén Esamat

Edad:

Cargo: Pastor



Informante N° 15

Nombre: Silvia Mejinkash

Edad: 23 años

Cargo: Comunera



Informante N° 7

Nombre: Natalia Antuash

Edad: 27 años

Cargo: Comunera



Informante N°16

Nombre: Elvira Cuñachi

Edad: 45 años

Cargo: Presidenta Vaso de Leche



Informante N° 8

Nombre: Alberto (Aníbal) Tii

Edad:

Cargo: APAFA (Primaria)



Informante N° 17

Nombre: Julio Kistug

Edad: 30 años

Cargo: Comunero



Informante N° 9

Nombre: Vilma Umpunchig

Edad: 28 años

Cargo: Comunera



Informante N° 18

Nombre: Antonio Jempekit

Edad: 44 años

Cargo: Comunero

CN NAYUMPIM

-  **Informante N° 1**
Nombre: Arias Intakea
Edad: 33 años
Cargo: técnico sanitario
-  **Informante N° 2**
Nombre: Eliana Shukui
Edad: 27 años
Cargo: Presidenta vaso de leche.
-  **Informante N° 3**
Nombre: Emer Wampagkit
Edad: 35 años
Cargo: Pastor nazareno
-  **Informante N° 4**
Nombre: Rubén Ichias
Edad : 33 Años
Cargo : Comunero
-  **Informante N° 5**
Nombre: Bashik Samekash
Edad: 33 Años
Cargo: Comunera
-  **Informante N° 6**
Nombre: Eliot Wampagkit
Edad : 20 Años
Cargo : comunero
-  **Informante N° 7**
Nombre: Eva Tsamajain
Edad: 25 Años
Cargo: comunera
-  **Informante N° 8**
Nombre: Miguel Wampagkit
Edad: 55 Años
Cargo: comunero
-  **Informante N° 9**
Nombre: Najante Wampagkit
Edad: 70 Años
Cargo: comunero
-  **Informante N°10**
Nombre: Celestina Yampiag
Edad: 28 Años
Cargo: comunera
-  **Informante N° 11**
Nombre: Nila Intakea
Edad: 14 Años
Cargo: estudiante
-  **Informante N° 12**
Nombre: Carmela Cajekui
Edad: 32 Años
Cargo: comunero
-  **Informante N° 10**
Nombre: Nestor Wampagkit
Edad: 27 Años
Cargo: secretario
-  **Informante N° 11**
Nombre: Jaime Shajian
Edad: 37 Años
Cargo: Apu.
-  **Informante N° 12**
Nombre: Lorenzo Wampagkit
Edad: 36 Años
Cargo: Vice Apu
-  **Informante N° 13**
Nombre: Eloesa Wampagkit
Edad: 23 años
Cargo: comunera
-  **InformanteN° 14**
Nombre: Chabela Wampagkit
Edad: 33Años
Cargo: comunera
-  **Informante N° 15**
Nombre: Valentina Samekash
Edad: 47 Años
Cargo: comunera